EMIL BRUNNER

Gerechtigkeit

EMIL BRUNNER

Gerechtigkeit

EMIL BRUNNER

GERECHTIGKEIT

Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung

Zwingli-Verlag Zürich

6.—7. Tausend

Druck: Stampfenbach AG. Zürich
Printed in Switzerland

INHALTSVERZEICHNIS

II. TEIL: FOLGERUNGEN

VORWORT

Jedermann spricht von gerecht und ungerecht, aber wer weiss, was das Gerechte und das Ungerechte, was Gerechtigkeit ist? «Das kann man nicht sagen; denn Gerechtigkeit ist etwas Relatives.» Der Richter aber und der Gesetzgeber sollten wissen, was gerechte Strafe, was gerechtes Gesetz ist; der Arbeitgeber sollte wissen, was gerechter Lohn ist; die Menschheit von heute sollte wissen, ob der Kommunismus oder der Kapitalismus die gerechte Wirtschaftsordnung, ob die Diktatur oder die Demokratie die gerechte Staatsform, ob der totale Staat oder der liberale Staat der gerechte Staat sei; jedem, der Christ sein will, ist die Frage aufs Gewissen gelegt, ob der Zins, das sogenannte arbeitslose Einkommen, gerecht sei. Woher soll man den Maßstab nehmen, um diese Fragen zu beantworten, wenn man das Prinzip der Gerechtigkeit nicht kennt? Die Menschheit von heute kennt es nicht, aber die Christenheit könnte es kennen. Während die katholische Kirche, aus jahrhundertealter Tradition schöpfend, ein imposantes System der Lehre von der Gerechtigkeit besitzt, hat der Protestantismus seit mehr als dreihundert Jahren keine solche Lehre mehr. Diese Behauptung mag kühn erscheinen, aber sie ist, leider, beweisbar. Das ist zweifellos ein Hauptgrund, warum die protestantische Kirche in ihrer Stellungnahme zu den Fragen der Sozialgestaltung, zu Wirtschaft, Recht, Staat und Völkerrecht so unsicher ist, und warum ihre Aeusserungen über diese Dinge so oft den Charakter des zufällig Improvisierten tragen und der Ueberzeugungskraft entbehren.

Steht es so, so bedarf der Versuch, eine Lehre von der Gerechtigkeit auf den Grundlagen des reformierten Glaubensverständnisses aufzubauen, keiner besonderen Rechtfertigung. Eine Zeit, die nicht nur die Erschütterung ihres gesamten Ordnungsgefüges erlebt hat, sondern auch in ihrem Denken über das, was das Gerechte sei, völlig orientierungslos geworden ist, bedarf solcher Lehre dringend. Die Tatsache, dass wir ihrer schon seit langer Zeit ermangelten, mag aber auch dazu dienen, die Unvollkommenheit dieses ersten Versuches zu entschuldigen. Namentlich der zweite Teil bietet dem Kritiker reichlich Angriffsflächen und muss den Verfasser dem Vorwurf des Dilettantismus aussetzen. Wer könnte denn in all diesen Gebieten wirklich fachmännisch zu Hause sein? Handelt es sich doch hier um Fragen, von denen jede einzelne ganze Wissenschaften in Bewegung setzt, in der kaum ein einzelner mehr den Gesamtüberblick hat; wiederum um Fragen, in denen überhaupt nicht die Wissenschaft, sondern die praktische Erfahrung massgebend zu sein scheint. Wer darf sich also anmassen, zu all diesen Fragen mit einem Male das Wort zu ergreifen?

Aber es gibt nun einmal auch im geistigen Bereich Dinge, die einfach getan werden müssen. Die Welt kann nicht warten, bis die Männer der Wissenschaft ihre Forschungen abgeschlossen haben, um ihr einmütig zu sagen, was das Gerechte sei, und ebenso hat die protestantische Christenheit ein Recht darauf, von ihren geistigen Führern — seien es nun Theologen, Philosophen oder Staatsmänner — darüber belehrt zu werden, was denn nun auf Grund des christlichen Glaubens als soziale und staatliche Gerechtigkeit gefordert sei. Sind wir doch alle davon überzeugt, dass heute die Forderung der Gerechtigkeit im Vordergrund steht; ist es da nicht notwendig, zu wissen, was man meint und warum man es meint, wenn man sagt, das Gerechte, die Gerechtigkeit sei gefordert? So musste es eben gewagt werden.

Mit diesem Unterfangen ist ja nicht der Anspruch erhoben, alles zu sagen, was zu jedem dieser Probleme zu sagen wäre,

sondern nur das eine, was auf Grund des christlichen Glaubens in diesen Dingen als das Gerechte gefordert ist. Darum wird in diesem Buch auf tausend Fragen, die das Durchdenken dieser Probleme in Bewegung setzt, nicht geantwortet; es werden viele berechtigte Gesichtspunkte nicht in Erwägung gezogen; es kommen viele gewichtige Stimmen nicht zu Gehör, ja es ist in gewissem Sinne zufällig, was etwa zitiert und nicht zitiert wird, mit welchen Anschauungen eine Auseinandersetzung stattfindet und mit welchen nicht. In der Hauptsache allerdings wird ein streng vorgeschriebener Weg verfolgt: Im ersten Teil geht es um das Finden der Grundlagen, und dieses so erkannte Grundsätzliche wird dann im zweiten Teil auf einige der hauptsächlichsten Lebensgebiete, in denen die Frage der Gerechtigkeit besonders wichtig ist, angewandt. Aber um mehr als einen ersten Anfang kann es sich dabei nicht handeln; ich hoffe, der Tag sei nicht fern, wo protestantische Juristen, Soziologen und Volkswirtschafter das hier ungenügend Begonnene weiterführen und besser machen. Es ist mir genug, wenn ich von ihnen das Zeugnis erhalte, es sei ihnen in diesem Buche eine brauchbare Grundlage geboten, auf der sie weiterbauen können.

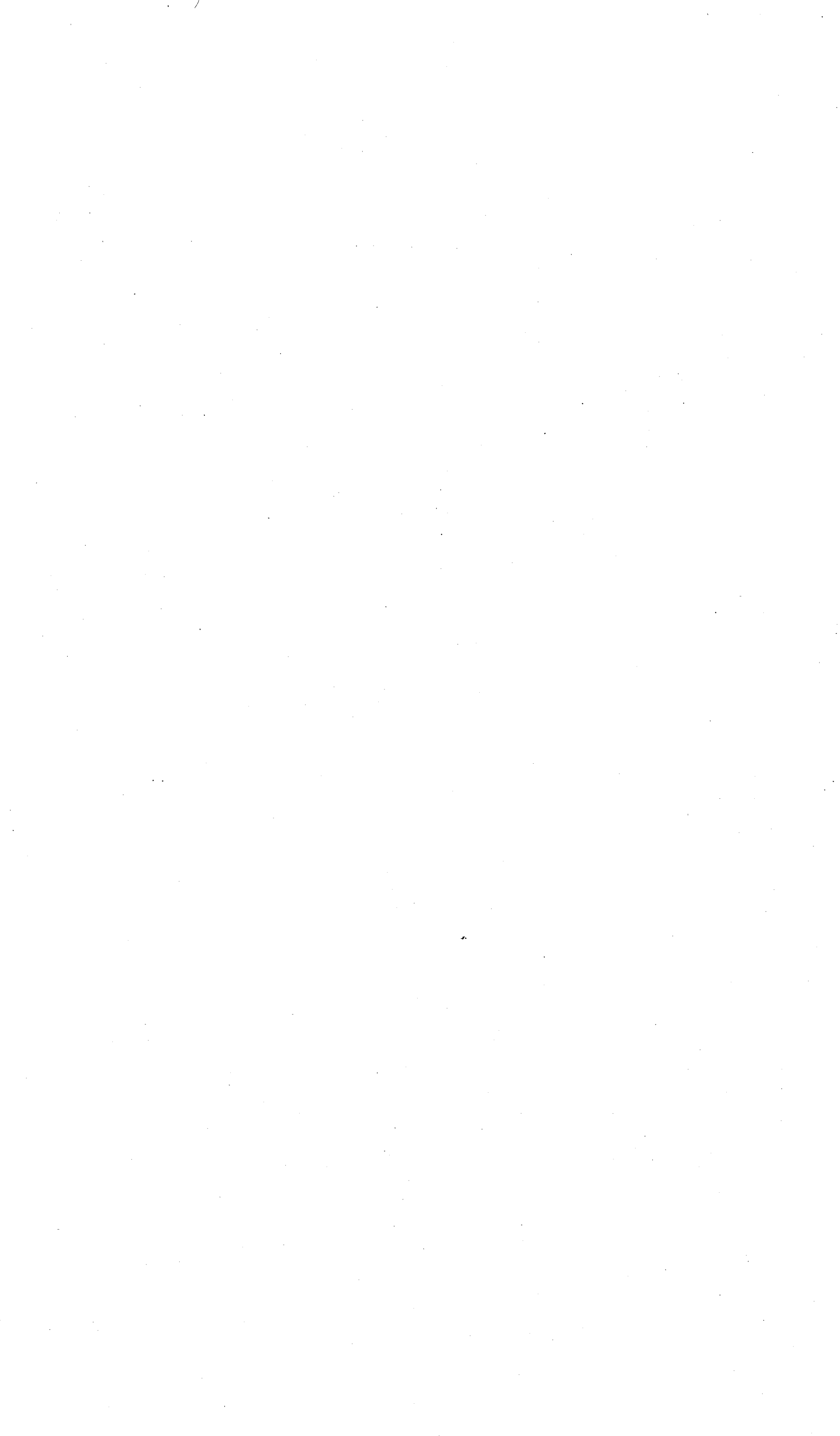
Ein besonderes Wort der Apologie fühle ich mich den Historikern schuldig. Das Gerechtigkeitsproblem der Gegenwart muss im ganzen und im einzelnen immer wieder aus dem Zusammenhang der europäischen Geistesgeschichte heraus verstanden werden. Das macht aber gewisse typisierende Schematisierungen notwendig, die für den Geschichtskundigen, dem die irrationale Mannigfaltigkeit, die reiche Nuancierung geschichtlicher Persönlichkeiten und Bewegungen lieb ist, schwer erträglich sind. Zu meiner Entschuldigung kann ich nur anführen, dass, soviel ich sehe, die Historiker selbst um solche gewaltsame Verkürzungen auch nicht herumkommen.

Schliesslich ist der Zweck dieses Buches nicht primär ein wissenschaftlicher, sondern ein praktischer, wie der aller theologischen Arbeit es sein sollte. Es geht ihm nicht um Betrach-

tung, sondern um Verwirklichung. Es bekennt sich aber dazu, dass aller sinnvollen Verwirklichung die Erkenntnis vorausgehen muss. Mit einer klar und sicher gegründeten Erkenntnis des Gerechten ist auch etwas, und zwar etwas Unentbehrliches, für seine Verwirklichung getan. Meine gegenwärtigen Umstände — das Rektorat der Universität — hätten mir eigentlich die Arbeit an einem solchen Buche nicht erlaubt, aber was kann einer dagegen tun, wenn er schreiben muss? Und dass es jetzt höchste Zeit ist für jeden, der zur Sache Gerechtigkeit etwas zu sagen hat, es zu tun, wer könnte das leugnen?

Zürich, September 1943.

EINLEITUNG



Erstes Kapit l

DER ZERFALL DER ABENDLÄNDISCHEN GERECHTIGKEITSIDEE

Es geht ein Schrei nach Gerechtigkeit durch die Welt. Alles Leiden ist bitter, aber ungerecht leiden ist doppelt bitter. Schicksalhaft leiden verbindet die Menschen, ungerecht leiden trennt. Es gibt ein Leiden, das dem kreatürlichen Dasein sozusagen natürlicherweise zugehört, aber das ungerecht Leiden ist widernatürlich. Das Unrecht verletzt nicht nur das Glücksverlangen, sondern es zerstört eine Ordnung, es nimmt mir weg, was mir gehört. Unrecht leiden weckt Empörung, es greift in die geistige Existenz ein, es tastet die Person an. Das Unrecht selbst ist das eigentliche Leiden, nicht der Schaden, der ungerecht zugefügt wird. Nur der Mensch kennt dieses Leiden; denn nur er weiss von einer Ordnung, kraft deren ihm etwas gehört und nicht gehört.

Unrecht hat es immer gegeben, aber wohl noch nie hat eine Zeit ein solches Mass von Ungerechtigkeit erlebt. Die Menschheit hat grausame Zeiten durchgemacht, aber noch nie eine solche wie diese, wo im Namen des Rechts Unrecht getan, ja wo Unrecht zum System, wo der Widerspruch gegen die Ordnung der Gerechtigkeit selbst zur Tagesordnung, zur proklamierten Staatsordnung wurde. Die Durchbrechung der Ordnung der Gerechtigkeit durch ordnungswidrige Leidenschaft ist eins; die Erhebung der Ordnungswidrigkeit zum Ordnungs-

prinzip ist ein anderes. Unrecht als Hinwegsetzung über die Ordnung ist schlimm; Unrecht als System, als gutgeheissene und dauernde Verkehrung der gerechten Ordnung ist unerträglich. Es hat zu allen Zeiten Mächtige gegeben, die Recht Unrecht und Unrecht Recht nannten; aber diese Verkehrung zum Staatsprinzip, zur Regel der öffentlichen Ordnung zu machen, blieb unserer Zeit vorbehalten. Eine derartige Verkehrung kann nicht allein aus einem besonderen Mass der Bosheit einzelner erklärt werden. Sie ist nur möglich, wenn eine Verkehrung in geistigen Tiefen schon lange vor sich gegangen ist. Die Eiterbeule ist nicht die Krankheit, sie ist nur das Symptom und der Ausbruch der Blutsverderbnis. Die Ideologien und Prinzipien des totalen Staates — denn so heisst das System gewordene Unrecht unserer Zeit — haben ihre tiefen Wurzeln in der abendländischen Geistesgeschichte. Die systematische Verkehrung des Rechts in Unrecht und des Unrechts in Recht war lange vorbereitet im Zerfall der abendländischen Gerechtigkeitsidee.

In jedem Menschen lebt ein Gefühl von Recht und Unrecht. Jedes Schulkind fühlt die Kränkung, die ihm durch den ungerechten, den «parteiischen» Lehrer widerfährt; jeder Kuli ist empört, wenn er um den gerechten Lohn seiner Arbeit geprellt wird. «Es steht zweifellos fest, dass gewisse Begriffe von Recht und Gerechtigkeit dem Geist der Menschen von Natur eingeboren sind und in ihnen ein Licht der Gerechtigkeit leuchtet.»* Man spricht von einem «Instinkt» für Gerechtigkeit. Das ist keine zutreffende Bezeichnung. Instinkte gehören zur Sphäre des Naturhaften, das Gefühl für Recht und Unrecht aber gehört in den Bereich des Geistes; denn es ist ein — wie immer unklares — Wissen um eine Ordnung, um etwas, das sich «gehört», das sein soll, eine Ordnung, die nicht verletzt werden d a r f. Dieses gefühlsmässige Wissen um Recht und Unrecht ist überall vorhanden,

* Calvin, Werke 49, 37.

wo Menschen zu menschlichem, zu personhaftem Sein erwacht sind. Mögen seine Inhalte noch so verschieden, mag sein Bereich noch so klein sein — ein Wissen um Gerechtigkeit fehlt keinem, der Mensch ist, welcher Rasse, welcher Kulturstufe, welchem Religionskreis er auch angehören möge. Es ist eine Konstante aller Menschheitsgeschichte.

Nicht konstant aber ist das Denken über die Gerechtigkeit, die Erhebung jenes Gerechtigkeitsgefühls ins klare Bewusstsein und seine Deutung mit den Mitteln der Weltanschauung, der Philosophie oder Religion. Ein grosser Teil der Geistesgeschichte besteht in solcher — richtiger oder falscher — Deutung. Das Menschenleben verlangt, namentlich da, wo es sich um die Gestaltung der Sozietät in Institutionen handelt, nach solcher Deutung. Das dunkle Wissen um gerecht und ungerecht muss zum klaren Gedanken, zum Gerechtigkeitsprinzip erhoben und als Gerechtigkeitsidee erfasst werden, sollen die Ordnungen der menschlichen Gesellschaft Gerechtigkeit zum Ausdruck bringen. An dieser Deutung von Recht und Unrecht, an dieser Auslegung der Gerechtigkeit, sind Philosophie und Religion massgebend beteiligt.

Aus zwei Hauptquellen hat das Abendland sein Denken über die Gerechtigkeit geschöpft: aus der griechisch-römischen Philosophie — man darf gerade hier das römische Element nicht gering achten — und aus dem Christentum. Niemand hat über das Wesen der Gerechtigkeit klarer gelehrt und mit seiner Lehre das Rechtsdenken tiefer bestimmt als Aristoteles; nirgends ist die Forderung der Gerechtigkeit so unbedingt und so gewaltig ausgesprochen wie von den Propheten der Bibel. Die uralte mythische Vorstellung von einer durch Götter eingesetzten Rechtsordnung ist durch Aristoteles in die philosophische Lehre gefasst worden, dass allem menschlichen Recht ein göttliches Urrecht zugrunde liege, das *φύσει δίκαιον*, das von Natur Gerechte, das die kritische Norm und der schöpferische Grund aller menschlichen Rechtsetzung und Rechtsprechung sei.[1]

Mit dieser Idee verband sich in der christlichen Zeit die biblische Lehre von den Schöpfungsordnungen und der Gerechtigkeitsforderung des einen, des heilig-gerechten Gottes und verschmolz mit ihr zur Idee des christlichen Naturrechts. Diese Idee der ewigen, überirdischen, absolut gültigen Gerechtigkeit hat in der lateinischen Prägung des jus naturale, wie sie dem corpus juris civilis Justinians einverleibt wurde, das Rechtsdenken der ausgehenden Antike, des Mittelalters, der Renaissance, der Reformations- und Nachreformationszeit bis in die Zeit der Aufklärung hinein beherrscht. Das war die Gerechtigkeitsidee des Abendlandes während zwei Jahrtausenden.

In der Aufklärung beginnt ihre Zersetzung. Zunächst wird aus dem göttlichen Naturrecht, aus der objektiven, übermenschlichen Gerechtigkeitsnorm das subjektiv-rationale Vernunftrecht, das bald auch inhaltlich, im Sinn der «subjektiven» Menschenrechte individualistisch verengert und umgedeutet wird. Späterhin wird, dem Zug der Zeit folgend, das Moment des «Natur»-Rechts im Sinn des Naturalismus umgedeutet. Vor allem aber hat der romantische Historismus der Idee einer zeitlos gültigen Gerechtigkeit den Krieg erklärt und das geschichtlich Gewordene an seine Stelle gesetzt. Aber erst der Positivismus des neunzehnten Jahrhunderts hat mit seiner Leugnung alles Metaphysisch-Uebermenschlichen die Zersetzung der Gerechtigkeitsidee durch die Proklamation der Relativität aller Gerechtigkeitsanschauungen vollendet. Durch ihn wurde die Idee der Gerechtigkeit aller göttlichen Würde entkleidet und das Recht der menschlichen Willkür preisgegeben. Die Anschauung, dass Gerechtigkeit etwas Relatives sei, wird zum Dogma der Juristen, das man glaubt aus der geschichtlichen Tatsächlichkeit ableiten zu können. Man glaubt nicht mehr an eine ewige, über allen menschlichen Setzungen stehende Norm der Gerechtigkeit; der Unterschied von Recht und Unrecht wird zur blossen Konvention, das Recht gilt als blosses Produkt des jeweils herrschenden Macht-

willens. Die vollkommenste Aushöhlung erfährt die Gerechtigkeitsidee in der restlosen Formalisierung des Rechts zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, gemäss der sie nichts anderes bedeutet als die Forderung der formell widerspruchslosen Rechtsgestaltung, ohne jeden inhaltlich normativen Gehalt.[2]

Es war darum nicht anders zu erwarten, als dass eines Tages ein aller religiösen Skrupel entledigter politischer Wille alles, was bisher noch an Gerechtigkeitstradition vorhanden war, über den Haufen warf und den Willen der staatlichen Macht als einzig massgebende Instanz in Sachen des Rechts proklamierte. Der totale Staat ist nichts anderes als der in politische Praxis umgesetzte Rechtspositivismus, die tatsächliche Ausserkraftsetzung der antik-christlichen Anschauung vom göttlichen «Naturrecht». Gibt es keine göttliche Norm der Gerechtigkeit, dann gibt es auch keinen kritischen Massstab für das, was ein Staat als Rechtsordnung zu setzen beliebt. Gibt es keine überstaatliche Gerechtigkeit, dann kann eben der Staat alles als Recht erklären, was ihm passt, dann gibt es für seine Willkür keine Schranke als seine tatsächliche Macht, seinen Willen durchzusetzen. Tut er das in der Form des in sich logisch geschlossenen Systems, so erfüllt er jene einzige Bedingung, an die nach der formalistischen Rechtsauffassung die Rechtmässigkeit des Rechts geknüpft ist. Der totale Staat ist das notwendige Resultat aus dem seit langem im Gang befindlichen Zerfall der abendländischen Idee der Gerechtigkeit.

Die abendländische Geschichte der Deutung der Gerechtigkeit ist also in der Neuzeit bei ihrer vollständigen Auflösung, ihrer Nichtigerklärung angelangt, sowohl in der Theorie als in der Praxis. Am Ende dieses langen Weges steht das Nichts. Im totalen Staat und in der zu ihm führenden positivistischen Theorie gibt es weder Menschenrechte noch ewige Normen der Gerechtigkeit überhaupt. Es gibt hier nichts anderes als die tatsächlich vorhandenen Ordnungen der Macht, die sich selbst

kraft ihres Willens und ihrer Machtmittel als absolut setzt. Kein Wunder, dass das Zeitalter des totalen Staates die Zeit vorher nie gekannter Rechtlosigkeit und systematisierter Ungerechtigkeit wird.

Erst jetzt, bei diesem furchtbaren Resultat ihrer geistigen Zersetzungsarbeit angelangt, fängt die abendländische Menschheit an aufzumerken und den von ihr zurückgelegten Weg zu überdenken. Es ergreift sie ein Entsetzen über die grauenhafte Wirklichkeit, die sie im totalen Staat sich gestalten sieht. Aber noch will sie es sich nicht recht eingestehen, dass dieser totale Staat keine Erfindung einiger Grossverbrecher, sondern vielmehr ihre eigene Ausgeburt ist, die notwendige Konsequenz ihres glaubenslosen, religions- und metaphysikfeindlichen Positivismus. Noch will sie es nicht glauben, dass alles so kommen muss, wenn der Mensch an kein göttliches Recht, keine ewige Gerechtigkeit mehr glaubt. Und doch liegt dieses Entweder-Oder klar zutage. Entweder gibt es ein Gültiges, eine Gerechtigkeit, die über uns allen steht, eine Forderung, die an uns ergeht und nicht von uns ausgeht, eine für jeden Staat, jedes «Recht» gültige normative Regel der Gerechtigkeit — oder aber es gibt keine Gerechtigkeit, sondern bloss so oder so organisierte Macht, die sich «Recht» nennt. Entweder gibt es ewige, unantastbare Menschenrechte, oder aber es gibt bloss die guten Chancen des zufällig Privilegierten und die schlechten Chancen des zufällig Benachteiligten. Entweder gibt es heiliges Recht, an das man gegenüber jeder unmenschlichen, ungerechten Sozialordnung, gegenüber jeder staatlichen Willkür und Grausamkeit appellieren kann, oder aber dieses heilige Recht ist nur ein Traum, und dann ist Recht nichts als ein anderes Wort für die zufälligen Resultanten aus den faktischen Machtkomponenten eines politischen Kraftfeldes.

Gibt es aber kein heiliges, ewiges, göttliches, absolutes Recht, dann fällt auch die Möglichkeit weg, irgend etwas, irgend ein Recht, irgend ein staatliches System oder staatliche Handlun-

gen ungerecht zu nennen; hat die positivistische Rechtstheorie recht, dann fällt auch jede Möglichkeit weg, den totalen Staat als ein Ungeheuer von Ungerechtigkeit zu bekämpfen. Dann kann man auch nicht sagen: er ist ungerecht, sondern nur: er passt mir nicht, ich habe so etwas nicht gern.

Die Krise der Rechtsordnung, die totaler Staat heisst, ist die offenkundig gewordene Krise des Rechtsdenkens. Aus dieser doppelten, dieser äussern und innern Krise, muss die Menschheit heute herauszukommen suchen. E i n Weg, der bisher so beliebt war, ist ihr dabei versperrt: sie kann nicht mehr einfach an das geschichtlich Gewordene appellieren. Der totale Staat hat die Erbschaft der Geschichte vertan. Jetzt, da sein Bankerott begonnen hat, ist die Frage nach den Grundlagen eines Neubaus unausweichlich geworden. Auf welchem Grunde soll neu aufgebaut werden? Wo ist die Gerechtigkeitsidee, die allein einen solchen Aufbau ermöglicht? Diese Frage ist nicht e i n e, sondern es ist d i e Frage der Gegenwart. Eines ist klar: Auf dem Satz, dass Gerechtigkeit etwas Relatives sei, ist ein Neubau nicht möglich. So wenig man ein Haus auf Sumpfboden bauen kann, so wenig kann man eine gerechte gesellschaftliche Ordnung auf der These aufbauen, dass Gerechtigkeit etwas Relatives sei. Mit einem ständig sich ändernden Maßstab kann man nicht messen. Gewiss, alles, was wir Menschen an sozialen Ordnungen hervorbringen, ist nur relativ gerecht. Aber auch solche relativ gerechte Ordnung ist nur möglich, wenn wir uns an einer Idee der absoluten Gerechtigkeit orientieren, wenn wir, was wir bauen, am Senkblei der göttlichen Gerechtigkeit messen.

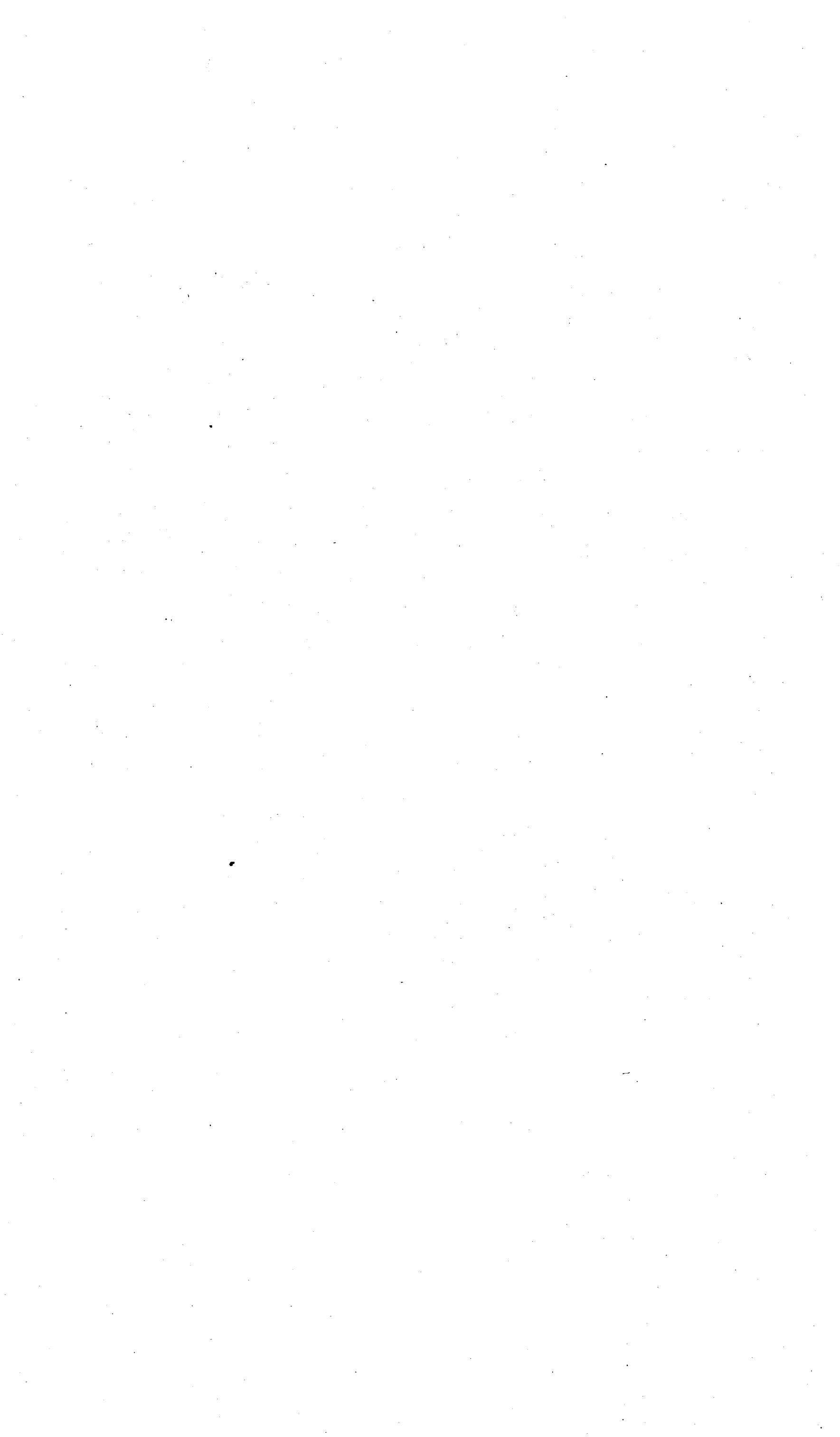
Fast zwei Jahrtausende hat jene antik-christliche Gerechtigkeitsidee, das «christliche Naturrecht», das abendländische Rechtsdenken getragen und bestimmt; in ihr hat das ursprüngliche, unmittelbare Rechtsempfinden einen ihm entsprechenden gedanklichen Ausdruck zu finden gemeint. Was liegt also näher, als zu ihr zurückzukehren? Und doch können wir das nicht ohne weiteres tun, schon darum nicht, weil sie

keine eindeutige Grösse ist. Von allem Anfang an haftet der Idee des Naturrechts — sei es nun des antiken oder des christlichen — eine gewisse Zweideutigkeit an. Was ist denn mit dieser «Natur», in der das Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit liegt, gemeint? Diese Idee des Naturrechts ist geschichtlich zu schwer belastet und in ihrer Bedeutung zu schillernd, als dass wir sie einfach übernehmen könnten. Der Kampf gegen das Naturrecht wurde ja nicht nur von solchen geführt, die das Denken über die Gerechtigkeit dem Relativismus oder dem Formalismus preiszugeben gewillt waren, sondern auch von solchen, die die unvergänglichen Werte der antiken und der christlichen Gerechtigkeitsidee zu würdigen wussten.* Sie spürten irgendwie das Ungenügende dieser Formel «Naturrecht»; sie ahnten auch das Ungeklärte in jener am Ende der antiken Geschichte eingegangenen Verbindung des christlichen und des antiken Elementes. Die Klärung dieses Verhältnisses wird eine der ersten und wichtigsten Aufgaben des neuen Gerechtigkeitsdenkens sein müssen.

Es sollte nicht zu Verwunderung Anlass geben, dass auch die christliche Theologie sich verpflichtet fühlt, zu dieser Arbeit anzutreten. Ist schon die biblisch-christliche Gerechtigkeitsidee an der Bildung der abendländischen Gerechtigkeitsnorm so massgebend beteiligt, ist zum Beispiel die Idee der Menschenrechte nachweisbar im Zusammenhang christlicher Gedanken entstanden und ausgesprochen worden,[3] so wird man Recht und Pflicht des theologischen Denkers, sich an dieser Neuaufbauarbeit zu beteiligen, schwerlich bestreiten können. Anderseits kann aber gerade dem christlichen Theologen schon von Anfang an nicht verborgen sein, dass er sich mit diesem Thema der weltlichen Gerechtigkeit — denn von der göttlichen Norm für die weltlichen Ordnungen handeln wir ja — am Rande der biblischen Botschaft bewegt. Was im Zentrum der biblischen Verkündigung als «Gerechtigkeit Gottes» ge-

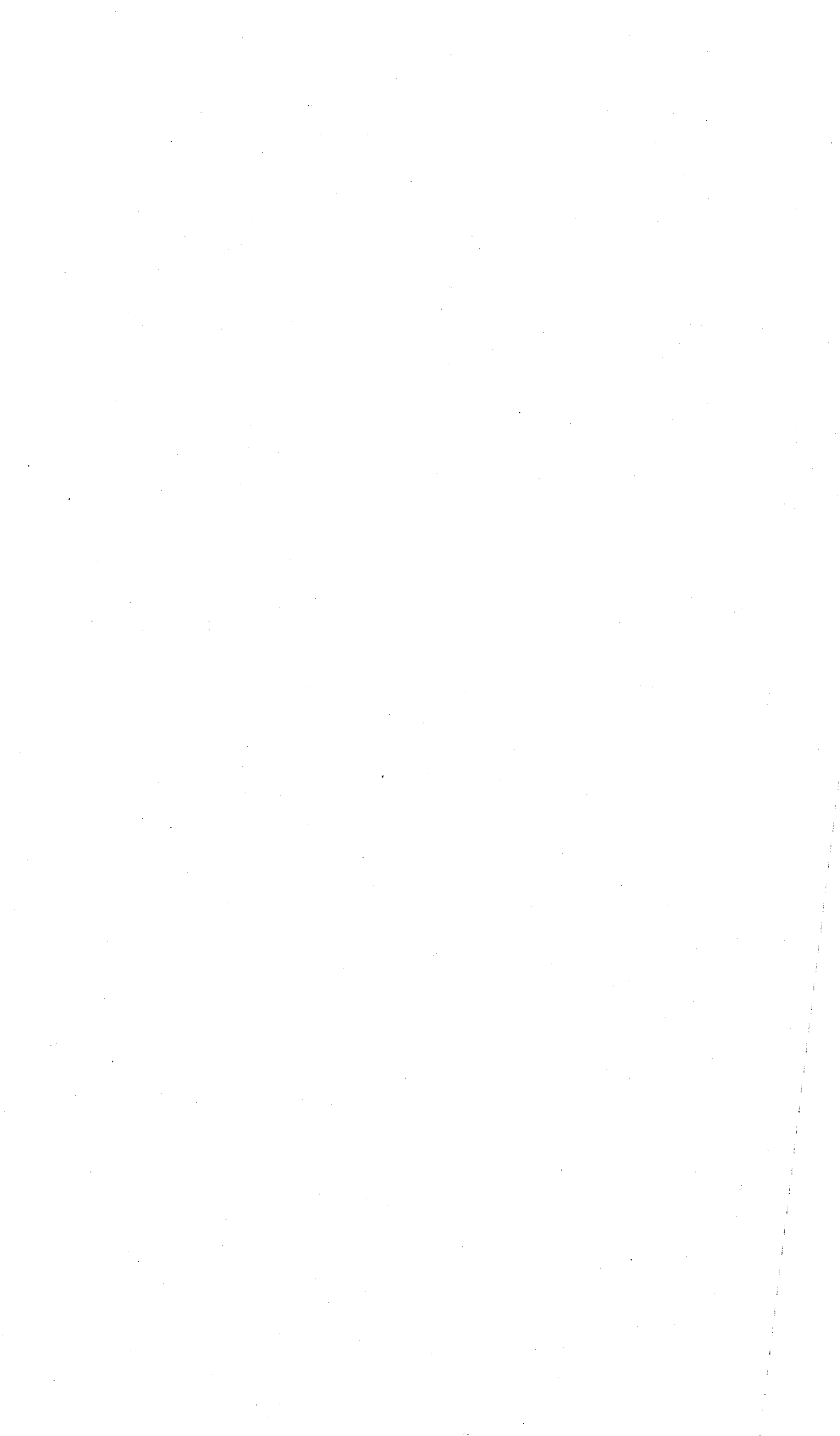
* So vor allem der grosse Jurist Gierke in seinem Werk «Johannes Althusius».

lehrt wird, die Botschaft von der Versöhnung des Sünders durch Jesus Christus, hat offenbar zur Frage, was gerechter Lohn, gerechte Strafe, gerechte Staatsform usw. sei, nur eine indirekte Beziehung. Umgekehrt kann auch einem ganz in der christlichen Gedankenwelt Lebenden nicht entgehen, dass man zum Thema weltliche Gerechtigkeit, zu den Fragen der gerechten Staats- oder Wirtschaftsordnung nicht in erster Linie beim bibelkundigen Theologen Rat und massgebenden Aufschluss suchen wird, sondern dass es hier um Fragen geht, bei denen auch die orthodoxesten und exklusivsten Biblizisten unter den christlichen Lehrern je und je sich verpflichtet fühlten, bei Philosophen und Juristen in die Lehre zu gehen. Die Frage der Gerechtigkeit in weltlichen Dingen ist also offenbar eine Grenzfrage der Fakultäten und ein Problem, in dessen Bewältigung nicht aus Zufall Christentum und Antike zusammengearbeitet haben. Die Grenzen sind aber nicht nur in der Politik und im Krieg, sondern auch in der Geschichte des Geistes die Orte, wo die wichtigsten Entscheidungen fallen. Nur der kann Grenzhüter sein, der über die Grenze hinausschaut. Es ist höchste Zeit, dass wieder einmal Theologen, Philosophen und Juristen sich zusammentun, um miteinander den Sinn dieser grossen Idee, der Idee der Gerechtigkeit, zu ergründen und klarzumachen, was das Gerechte sei, damit der Verwüstung Halt geboten und in den verwüsteten Gefilden ein Neubau gerechter Ordnungen an die Hand genommen werden kann.



ERSTER TEIL

GRUNDLAGEN



Zweites Kapitel

WAS IST GEMEINT?

Wer das Wesen der Gerechtigkeit erforschen will, muss sich zuerst darüber klar sein, welchen Gegenstand er meint, wenn er von Gerechtigkeit spricht. Gerechtigkeit kann ja sehr verschiedenes heissen. Wenn er das Wort des alten Weisen Theognis zum Ausgangspunkt nähme: «In der Gerechtigkeit fassen wir alle Tugend zusammen»,* oder wenn er — was gewiss einem christlichen Theologen nahe läge — vom biblischen Sprachgebrauch von «Gerechtigkeit» ausginge, so würde er, in beiden Fällen gleichermassen, von etwas ganz anderem reden als von dem, was unser Thema sein soll. Wenn der heutige Mensch von Gerechtigkeit, von gerecht und ungerecht spricht, so meint er nicht den Inbegriff alles Guten oder aller Tugenden; er meint auch nicht, wie die Bibel, die wahrhaftige Frömmigkeit, das im Glauben an den gnädigen Gott begründete Vertrauen. Sowohl im griechischen Altertum als auch in der Bibel hat das Wort Gerechtigkeit eine Tiefe und einen Umfang, der ihm längst abhanden gekommen ist.** Wenn wir von gerecht und ungerecht sprechen, meinen wir etwas viel Begrenzteres, als wenn wir das Gute und Böse schlechthin voneinander unterscheiden.

* Nach Diehl, Fragmente der Vorsokratiker.

** Vgl. Theologisches Wörterbuch z. Neuen Testament, Bd. 2, S. 176—229.

Schon Aristoteles sah sich zu dieser Unterscheidung genötigt.[4] Er erkannte, dass zu seiner Zeit das Wort «gerecht» in einem doppelten Sinn gebraucht wurde: einmal in jenem umfassenden Sinne, in dem es die gute Gesinnung oder das gute Verhalten überhaupt bezeichnet, sodann in einem engeren, spezielleren Sinne, in dem es ein richtiges Zuteilen des Gehörigen meint. Seit Aristoteles ist jener weitere, umfassendere Begriff der Gerechtigkeit fast ganz aus unserem Bewusstsein geschwunden. Es würde jeden heutigen Menschen befremden, wenn man einen darum, weil er gütig, fromm, menschenfreundlich, dankbar, gottesfürchtig ist, «gerecht» nennen wollte, so wie die Bibel und wie, in anderer Weise, der ältere griechische Sprachgebrauch, der in dem Spruch des Theognis lebt, es tut. Dieser verengte Sprachgebrauch ist für uns schicksalhaft. Wir können nicht mehr, ohne die grösste Verwirrung zu schaffen, das Wort «gerecht» so gebrauchen, wie das Altertum es tut. Jene Verengerung, die schon Aristoteles wahrgenommen, ist seitdem Allgemeingut geworden.

Wenn wir Heutigen von Gerechtigkeit sprechen, so meinen wir ein Verhalten, das zwar dem sittlichen Bereich angehört, aber ihn weder umfasst noch in seiner Tiefe erschöpft. Wir sagen etwa von einem Menschen: er ist nicht gerade ein gütiger Mensch, aber das muss man ihm lassen, er ist gerecht. Wir brauchen das Wort ausschliesslich in jenem zweiten Sinne des Aristoteles, nach dem es das richtige Zuteilen meint. In diesem Sinne sprechen wir von einem gerechten Lehrer oder Kritiker, wenn er unparteiisch ist; von einem gerechten Steuergesetz, wenn es die Lasten richtig verteilt; von einer gerechten Staatsordnung, wenn durch sie Pflichten und Rechte der Bürger untereinander und das Verhältnis zwischen den Regierenden und den Regierten richtig bestimmt sind. In diesem Sinne sprechen wir von gerechtem Lohn und gerechter Strafe, von gerechter oder ungerechter Güterverteilung, von gerechten Gesetzen, gerechter oder ungerechter sozialer Ordnung usw.

Von dieser Gerechtigkeit ist in diesem Buche die Rede, nach ihrem Grund und Wesen ist hier gefragt, das Prinzip dieser Gerechtigkeit gilt es aufzufinden, die die gerechte Behandlung von der ungerechten, die gerechte Kritik von der ungerechten, den gerechten Lohn vom ungerechten, die gerechte Staatsverfassung von der ungerechten unterscheidet. Wir handeln also nicht von jener biblischen Gerechtigkeit, von der es heisst, dass «der Gerechte durch Treue am Leben bleiben»,* dass «der Gerechte seines Glaubens leben werde»,** noch viel weniger von jener Gerechtigkeit Gottes, von der es heisst, dass sie «getrennt vom Gesetz»*** geoffenbart sei in der Versöhnungstat Jesu Christi. Was wir verhandeln wollen ist, in der Sprache der christlichen Theologie, die «weltliche Gerechtigkeit», nicht «die Gerechtigkeit des Glaubens», sondern die Gerechtigkeit irdischer Ordnungen. Ein «gerechter Lehrer», der seine Schüler unparteiisch behandelt, ist vielleicht, trotzdem er in diesem engeren und «weltlichen» Sinn gerecht ist, im Sinn des biblischen Sprachgebrauchs nichts weniger als ein «Gerechter», und der «gerechte Lohn» ist etwas, das mit dem, was das Neue Testament Gerechtigkeit des Glaubens nennt, nicht nur nicht identisch ist, sondern im Gegenteil dazu in einem merkwürdigen Gegensatz steht. Die Gerechtigkeit, die den Verbrecher gerecht bestraft, ist etwas ganz anderes als jene «bessere Gerechtigkeit», die nach der Lehre Jesu dem Uebel nicht widersteht, und dem, der einen Backenstreich gibt, auch noch die andere Backe hinhält, die also, nach unserem Sprachgebrauch, viel eher vergebende Liebe als Gerechtigkeit heissen müsste.

Dass letzten Endes zwischen dieser irdischen Gerechtigkeit, die gerecht vergilt, die jedem das gibt, worauf er Anspruch hat, und jener anderen, himmlischen Gerechtigkeit, die Böses mit Gutem vergilt, und dem, der Unrecht tut, siebenzig mal

* Habakuk 2,4.
** Römerbrief 1, 17.
*** 3, 21 ff. Philipperbrief 3, 9.

siebenmal vergibt, trotzdem ein letzter heimlicher Zusammenhang besteht, soll seines Ortes nicht verschwiegen, sondern nach Möglichkeit zur Geltung gebracht werden.* Das aber, wovon wir handeln, ist diese irdische und nicht jene himmlische Gerechtigkeit, das, was dem «Gerechtigkeitsgefühl» des einfachen Menschen entspricht, deren Idee aber nicht ohne weiteres aus diesem elementaren, unreflektierten Gerechtigkeitsgefühl abgelesen werden kann. Wir fragen also: Was ist, welchen Ursprung und welche Gültigkeit hat jene Gerechtigkeit, die den gerechten Lohn vom ungerechten, die gerechte Strafe, das gerechte Steuergesetz, die gerechte Staatsordnung von der ungerechten unterscheidet? Diese Sache, dieses Thema ist unsere Sache, unser Thema. Von dem Zerfall dieser Idee der Gerechtigkeit haben wir im vorigen Kapitel gesprochen, die Wiedergewinnung dieser Idee der Gerechtigkeit ist die wichtigste Voraussetzung für einen Neuaufbau gerechter Ordnungen in der abendländischen Gesellschaft, deren Leben durch den Zerfall dieser Gerechtigkeitsidee so grauenhaft verwüstet ist. Was ist, in diesem Sinne, gerecht und ungerecht? Woher gewinnen wir den Maßstab für diese Unterscheidung, im ganzen und im einzelnen? Können wir sagen, was eine Handlung, ein Gesetz, ein Verhältnis gerecht oder ungerecht macht, können wir das Prinzip dieser Gerechtigkeit auffinden?

Drittes Kapitel

DER «ORT» DER GERECHTIGKEIT

Wenn wir etwas gerecht nennen, so wollen wir damit etwas sittlich Gutes bezeichnen. Etwas Sittliches, sofern Gerechtigkeit nur da in Frage kommt, wo menschlicher Wille am Werk

---

* S. u. das Kapitel 14: «Die Gerechtigkeit und die biblische Offenbarung», S. 37 ff.

ist. Dinge oder Tiere können als solche weder gerecht noch ungerecht sein. Anderseits ist es für die Gerechtigkeit charakteristisch, dass sie nicht nur einen Menschenwillen, eine Gesinnung, eine «Tugend» bezeichnet, sondern ebenso von Menschen geschaffene Verhältnisse, Beziehungen und Einrichtungen. Es zeigt sich schon bei dieser ersten Besinnung, dass durch den Begriff der Gerechtigkeit das Sittliche über den unmittelbaren Willensbereich hinaus erweitert wird, dass also mit ihm eine gewisse Versachlichung des Sittlichen stattfindet.

Das wird uns sofort deutlich, wenn wir die Gerechtigkeit mit der Liebe — der Nächstenliebe — vergleichen. Zweifellos besteht zwischen diesen beiden Grössen eine enge Beziehung, der späterhin* nachzugehen sein wird. Zunächst aber meinen sie etwas sehr Verschiedenes. Liebe ist immer persönlich, nie sächlich; wir können zwar von der Gerechtigkeit eines Gesetzes oder einer Ordnung sprechen, nicht aber von der Liebe einer Ordnung, von einem gerechten, nie aber von einem liebevollen Gesetz. Jeder spürt sofort, dass Liebe und Person in ganz anders eindeutiger Weise zueinander gehören als Gerechtigkeit und Person. Wir verstehen ebenso ohne weiteres, dass im Personbereich, im Verhältnis von Personen zueinander, die Liebe das Höchste ist, nicht die Gerechtigkeit. Jeder weiss sofort, was gemeint ist, und jeder weiss auch, dass es richtig ist, wenn wir sagen: Liebe ist persönlicher als Gerechtigkeit; das heisst, das Verhältnis zwischen Menschen, das durch die Liebe bestimmt ist, ist ein persönlicheres als das, das durch die Gerechtigkeit bestimmt ist. Während die Liebe der Inbegriff aller sittlichen Güte ist, können wir das von der Gerechtigkeit durchaus nicht behaupten. Die Frage ist also unabweisbar, was für eine Gültigkeit denn überhaupt die Norm der Gerechtigkeit habe, wenn sie doch nicht ein Höchstes, ein Letztes in sich schliesst. Von der Liebe aus gesehen erscheint sie wie eine Art minderwertiger Sittlichkeit, eine blosse Vorstufe des Guten.[5]

* S. u. das Kapitel 15: «Gerechtigkeit und Liebe.»

Das Rätsel löst sich auf, sobald wir darauf achten, womit es die Gerechtigkeit zu tun hat, was sie normiert, welches ihr Herrschaftsgebiet ist. Im Unterschied zur Liebe, die konkurrenzlos den sittlichen Personbereich normiert, hat es die Gerechtigkeit nicht mit der Person als solcher, sondern mit der Person im Hinblick auf «etwas», auf einen Sachbereich, der nicht Person ist, zu tun. Seit alters ist als Prinzip der Gerechtigkeit das Suum cuique, «Jedem das Seine», erkannt worden.[6] Durch Ulpian ist die Definition der Gerechtigkeit: Justitia est perpetua et constans voluntas ius suum cuique tribuendi, in das Corpus iuris* und von dort in das Denken der mittelalterlichen Menschheit eingegangen, zusammen mit der kürzeren Formulierung Ciceros, der iustitia als animi affectio suum cuique tribuens definiert.** Wer oder was jedem das Seine gibt, der oder das ist gerecht; ein Verhalten, eine Ordnung, ein Gesetz, ein Verhältnis, in dem jedem das Seine gegeben wird, ist gerecht. Damit ist die Gerechtigkeit eindeutig von der Liebe unterschieden. Die Liebe fragt nicht nach dem, was mir und was dem anderen gehört; sie gibt nicht dem anderen, was ihm gehört, was ihm «von Rechts wegen» zukommt, sondern sie gibt ihm vom Eigenen, sie gibt das, worauf der andere gerade keinen Anspruch hat.

Es ist ein verständlicher Irrtum, aber nichtsdestoweniger ein Irrtum, wenn Locke*** meinte, Gerechtigkeit gebe es nur, wo es Eigentum, sogar Privateigentum gebe. Richtig ist, dass es die Gerechtigkeit immer mit «dem Meinen und dem Deinen» zu tun hat — eben darum nie mit der Person schlechthin, sondern mit der Person in Beziehung auf etwas; aber dieses Meine und Deine kann etwas ganz anderes sein als ein materielles Gut, ein Besitz oder Eigentum.

Das Suum, das je Meine oder Deine, umfasst alles, was zwar nicht ich selbst bin, was aber zu mir «gehört». «Das rechtlich

* Dig. 1, 1, 10.
** De finibus 5, 23.
*** On Government § 26.

Meine (meum juris) ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, dass der Gebrauch, den ein anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädieren würde», definiert Kant, im Anschluss an Ulpians bekannte Formel.* Es kann der gute Name, es kann die verdiente Anerkennung, es kann die Freiheit, es kann ein Recht im Staat sein — immer aber ist es ein Etwas, das mir oder dir «gehört». Der Bereich der Gerechtigkeit ist das Gehörige, das, was einem «zukommt», das, worauf einer «ein Recht hat».

Mit diesem «ein Recht haben» ist nun aber durchaus nicht bloss das positive Recht des Staates gemeint, erstens, weil wir ja gerade durch die Idee der Gerechtigkeit zwischen gerechtem und ungerechtem Gesetz unterscheiden, zweitens darum, weil wir von Gerechtigkeit auch da reden, wo niemals die gesetzliche Regelung durch den Staat in Frage kommen kann. Der Schüler, der seine Sache gut gemacht hat, hat ein «Recht» auf eine gute Note, es ist «ungerecht», wenn er eine schlechtere Note bekommt als der, der weniger Gutes geleistet hat; ihm «gehört» die gute Note. Die Uridee hinter der Idee der Gerechtigkeit ist also die des «Gehörens». Der einfache Satz: Suum cuique, der in der Tat das ganze Wesen der Gerechtigkeit erfasst — nämlich eben der Gerechtigkeit, mit der wir uns in diesem Buche beschäftigen und die dem «Gerechtigkeitsgefühl» der Menschen entspricht —, weist auf eine ursprüngliche, von keinem menschlichen Gesetzgeber gesetzte Urordnung der Gehörigkeit hin. Wer protestiert, weil ihm etwas, das ihm «gehört», weggenommen oder vorenthalten wird, der meint, dass ihm das Vorenthaltene oder Genommene «zukomme», kraft einer Ordnung, über die kein Mensch verfügt. Wie vom Bewusstsein der Gerechtigkeit das Possessivpronomen mein und dein nicht weggedacht werden kann, so auch nicht die — und wäre es auch nur halb bewusste — Idee einer Ordnung, kraft deren ihm dieses Etwas «zukommt». Es muss

* Metaphysik der Sitten, I, 1, § 1. Ulpians Formel: neminem laedere, Dig. 1, 1, 10.

ihm zugeteilt, es darf ihm nicht genommen oder vorenthalten werden, darum, weil es ihm «gehört». In diesem «gehört» steckt das ganze Pathos der Gerechtigkeit. Wir fragen zunächst nicht, was denn nun einem jeden gehöre oder zukomme — das wird ja der Inhalt des ganzen Buches sein. Wir fragen zunächst auch nicht, woher wir wissen können, was einem jeden gehöre, ja, ob man das überhaupt so genau oder so sicher wissen könne. Alle diese Fragen sind an ihrem Orte berechtigt und unvermeidlich; hier aber ist als Erstes, Fragloses dies zu sagen: Wenn man von Gerechtigkeit spricht, wenn man an Gerechtigkeit glaubt, wenn man Gerechtigkeit fordert oder gegen Ungerechtigkeit protestiert, so ist immer dieses gemeint: die Ordnung des Gehörens, die über aller menschlichen Setzung steht und nach der sich das menschliche Setzen richten muss, wenn es «gerecht» sein soll. Nur insofern etwas, es sei nun ein Handeln oder eine Gesinnung, ein Gesetz oder eine Einrichtung, mit jener Urordnung übereinstimmt, kann ihm das Attribut «gerecht» zuerkannt werden. Wer nicht an eine solche Urordnung, die einem «jeden das Seine» zuteilt, glaubt, kann auch nicht glauben, dass ihm «von Rechts wegen etwas gehört» — es sei denn in dem Sinn, dass irgendein staatliches Gesetz es ihm zuspricht. Er könnte dann aber nicht zwischen dem gerechten und dem ungerechten staatlichen Gesetz unterscheiden, und er könnte auch nicht da von Gerechtigkeit sprechen, wo staatliches Gesetz überhaupt nicht normierend zur Stelle ist oder sein kann. Der Sinn von «gerecht» ist ohne die Beziehung auf die Urordnung nicht zu vollziehen.

Durch die Idee der Gerechtigkeit sieht sich also der Mensch in eine Ordnung hineingestellt. Er ist Teil eines Gefüges, Inhaber einer bestimmten Stelle in diesem Gefüge, und zwar in einem Gefüge, das den gesamten Lebensbereich, das Zusammensein eines jeden mit den anderen und zugleich das Zusammensein eines jeden mit den natürlichen Gegebenheiten des Lebens ordnet. Durch Gerechtigkeit ist ein jeder «ein-

gefügt», und es ist damit auch irgendwie über ihn verfügt. Die Idee des Fügens — «mit Fug und Recht» — ist von der Gerechtigkeit unabtrennbar. Gerechtigkeit meint immer etwas Festes — so sehr auch der Inhalt des «Seinen», das einem jeden «zukommt», mit den wechselnden Lebensbedingungen und mit der Veränderung der Person ein sich wandelnder sein mag. In dem Moment, wo ein gerechter Anspruch erhoben wird, wird an die Gefügtheit appelliert. Kraft des Gefüges kommt mir das, dir jenes zu; kraft seiner ist dir das und mir jenes «festgesetzt», gehörig. Das ist der tiefste Grund, warum der Gerechtigkeit eine gewisse Unpersönlichkeit anhaftet. Es ist ein je schon Fertiges, Fest-gesetztes, was mir «gehört» oder «zukommt». Wenn ich darum einem Menschen gerecht begegne — und nur gerecht —, so habe ich ihn vor Augen als diesen Stelleninhaber im Gefüge, als einen, über den je schon entschieden ist, nämlich so entschieden, dass ihm das oder jenes «zukommt» oder «gehört».[7] Nicht er selbst ist mir vor Augen, sondern dieser sein «Anspruch», dies sein «Recht», wir können auch sagen dieser sein «Anteil» am Gefügeganzen. Zur Gerechtigkeit gehört — im Unterschied etwa zur Liebe — dieser statutarische Charakter, dieses Fest-gesetzte.

Darum, weil die Gerechtigkeit «jedem das Seine» zuteilt, ist sie zugleich verbindend und trennend. Sie ist verbindend, insofern sie den einzelnen in das Gefüge hineinstellt, das alle umschliesst; sie ist trennend, insofern sie jedem «seinen» Bezirk zuweist, der nicht der des andern ist. Was mir zukommt, kommt eben darum, weil es das Meine ist, dem anderen nicht zu. Die Gerechtigkeit verbindet mich mit dem anderen dadurch, dass ich «verbunden» — obligatus — bin, ihm das Seine zu geben — ich komme nicht los von ihm; ich kann mich meiner Schuldigkeit nicht entziehen. Zugleich aber trennt sie mich von ihm, indem sie um ihn herum den Kreis zieht, in den ich nicht eindringen darf, oder indem sie mich nicht direkt an ihn selbst heranlässt, sondern mir von ihm nur soviel zeigt, als «ihm gehört», als es «das Seine» ist. Ich

habe es nicht mit ihm selbst, sondern mit seinem Recht zu tun.

Ein Letztes, das wir schon als Tatsache gefunden haben, wird nun verständlich: Die Gerechtigkeit kann, im Unterschied zur Liebe, da als Norm dienen, wo es sich um unpersönliche Beziehungen, um Institutionen, Gesetze, Ordnungen handelt. Weil die Gerechtigkeit es nicht mit der Person selbst, sondern mit dem aus dem Personsein folgenden «Anteil» an etwas zu tun hat, kommt das Prädikat «gerecht» oder «ungerecht» nicht bloss Menschen, sondern allen solchen gefügten Menschenbeziehungen zu, in denen die Anteile der einzelnen Glieder eines sozialen Ganzen geregelt werden. *Die Idee der Gerechtigkeit gehört darum nicht in die Personethik, sondern in die Ethik der Ordnungen oder Institutionen.* Auch die «Tugend», die Gerechtigkeit genannt wird, ist eine auf den Ordnungsbereich bezogene. Während die Gerechtigkeit in der Personethik immer als inferior erscheint, ist sie in der Ordnungsethik das höchste, letzte Prinzip. Es kann von Ordnungen, Institutionen, Gesetzen nicht mehr verlangt werden, als dass sie gerecht sind, während vom Menschen selbst gefordert ist, dass er dem andern Menschen nicht nur gerecht, sondern in Liebe begegne.

Viertes Kapitel

GERECHTIGKEIT UND GESETZ

Zwei Begriffe machen sich in der Geschichte des Gerechtigkeitsbegriffes den Vorrang streitig bei der Bestimmung dessen, worauf die Gerechtigkeit beruhe: das Gesetz und die Gleichheit. Der fundamentalere von ihnen ist der des Gesetzes. Denn bevor ich fragen kann, *was* denn nun einem jeden zukomme, ein Gleiches oder ein Ungleiches, muss ich wissen,

d a s s ihm überhaupt etwas zukommt. «Es kommt mir dies zu, es kommt dir jenes zu» heisst aber gar nichts anderes als: es ist so fest-gesetzt, es ist bereits entschieden. Wir haben diese Vorausentschiedenheit dessen, was zukommt, die Urordnung genannt. Wo aber Ordnung ist, ist Gesetz. Darum ist die Idee der Gerechtigkeit von der des Gesetzes unscheidbar.

Gerechtes Verhalten ist notwendigerweise am Gesetz orientiertes, auf das Gesetz gerichtetes, gesetzliches Verhalten. Das ist die Grösse und Notwendigkeit, das ist zugleich auch die Schranke der Gerechtigkeit. Es ist kein Zufall, dass in der neutestamentlichen Botschaft, wo das Wesen Gottes als Liebe offenbart ist, ein Gegensatz von unerhörter Schärfe aufbricht zwischen der gesetzlichen Gerechtigkeit und der Liebe.* Das Gesetzlich-Gute kann, wo einmal das Person-Gute erkannt ist, nicht mehr das Letzte und Höchste sein. Eine flüchtige Ahnung dieses Sachverhaltes kommt in dem alten Spruch «Summum jus, summa injuria» zum Ausdruck.

Es liegt im Wesen des Gesetzes, dass es festlegt. In vielen Sprachen ist, gerade wie im Deutschen, mit der Vorstellung des Gesetzes die des Festsetzens verbunden. Sofern der Mensch unter dem Aspekt des Gesetzes betrachtet wird, wird er als festgelegt angesehen, als einer, über den bereits entschieden ist. Zum zweiten ist das Gesetz notwendigerweise verallgemeinernd; es ist eine Regel, die eine Vielheit von Fällen mit einem Male umfasst. Jedes Gesetz ist schematisch. Ein schlechthin individualisierendes, ganz auf das einzelne Individuum zugeschnittenes, es in seiner Einmaligkeit zur Geltung bringendes Gesetz kann es nicht geben, weil das den Begriff des Gesetzes aufheben würde. Dem einzelnen Menschen als einmaliger Individualität «gerecht werden» kann darum gerade nicht die Gerechtigkeit, sondern nur die Liebe. Das Gesetz sagt in jedem Fall: So geht es vielen. Das Gesetz fasst,

* Römerbrief 3, 21 ff.; Galaterbrief Kap. 3 und 4.

auch wenn es nicht alle umfasst, doch immer eine Vielheit unter dieselbe Regel, es behandelt die durch diese Regel Umschlossenen als gleich.

Sie mögen in mancher Beziehung zwar ungleich sein, aber — so sagt das Gesetz — «das kommt hier nicht in Betracht; sofern sie vom Gesetz erfasst sind, sind ihre Unterschiede ausgelöscht». Gesetz heisst immer Gleichmachung, auch wenn die Gleichmachung durch Anerkennung verschiedener Gruppen gemildert, durch ein individualisierendes Element in seiner Konsequenz aufgehalten ist. Innerhalb der so unterschiedenen Gruppen sind dann alle gleich, ihre Unterschiede kommen nicht mehr in Betracht.

Ferner gehört es zum Begriff des Gesetzes, dass es, weil es vorausbestimmt, ein grundsätzlich vorauswissbares Geschehen anzeigt. Ob wir dabei an die Naturgesetze der Physik und Astronomie oder an die staatlichen Gesetze denken: beiden ist dies gemeinsam, dass das, was zukünftig zu erwarten ist, in der Vergangenheit festgelegt und darum vorauswissbar ist. Das Gesetz ist Ordnungsvorsorge. Das ist, wenn wir an den Menschen denken, sein Dienst und zugleich seine Last und Gefahr. Es beschützt vor der Willkür, es gibt das Gefühl der Sicherheit, der Zuverlässigkeit, es nimmt der Zukunft ihr unheimliches Dunkel. Zugleich aber belastet und bedroht es die Freiheit, es beraubt sie ihrer Spontaneität. Es ist, durch das eine wie durch das andere, der Faktor der Stabilität und Kontinuität im menschlichen Geschehen, ebenso wie es der Faktor der Gleichmässigkeit ist.

Es hat also eine doppelte Beziehung zur Gleichheit. Was gesetzlich normiert ist, das ist morgen gleich wie es gestern war, es egalisiert die Zeiten. Und es ist für jeden, den es unter sich fasst, gleichmachend; auch wo es Gruppen unterscheidet, für die je ein Verschiedenes gilt, gilt doch für alle in derselben Gruppe dasselbe. Es macht alle gleich oder macht doch alle innerhalb einer Gruppe gleich.

Das Gesetz, auf das sich die Gerechtigkeit bezieht, ist weder das schweizerische, noch sonst ein menschliches Gesetz; denn es ist ein Gesetz, das als Norm aller menschlichen Satzungen über ihnen allen steht, das Gesetz, das uns die Möglichkeit gibt, von einem menschlich gegebenen Gesetz zu sagen, es sei «ungerecht». Es ist das Gesetz, an dem sich die Gesetzgeber orientieren, wenn sie bestrebt sind, gerechtes Gesetz zu schaffen und ungerechtes Gesetz abzuschaffen. Es ist aber auch das Gesetz, auf das sich, unbewusst vielleicht, ein jeder stützt, der Gerechtigkeit fordert oder gegen Unrecht protestiert in einer Sache, in der kein menschliches Gesetz vorhanden ist, ja überhaupt nicht vorhanden sein kann. Es ist ein «ungeschriebenes Gesetz», es sei denn, dass es, nach dem Satz des Apostels, den Menschen «ins Herz geschrieben ist».* Es ist das Gesetz, dem die besten menschlichen Gesetze Ausdruck zu geben versuchen, ohne doch mit diesem Versuch je zum Ziele zu gelangen. Es ist darum die beständige Unruhe in allen Menschenordnungen. Töricht und verderblich aber ist es, deswegen, weil nie eine menschliche Ordnung diesem Gesetz der Gerechtigkeit entspricht, zu behaupten, Gerechtigkeit sei etwas Relatives. Das ist so unverständig, wie zu behaupten, dass darum, weil noch nie ein Mensch imstande war, eine vollkommen gerade Linie zu zeichnen, die Idee der Geraden eine relative sei. Eben darum, weil wir die absolute Idee der Geraden haben, können wir sagen, es habe noch nie ein Mensch eine Gerade gezeichnet; gerade darum, weil wir von dem Gesetz der absoluten Gerechtigkeit wissen, können wir sagen, dass alle menschlichen Gesetze blosse Annäherungen an das wahrhaft Gerechte seien.[8]

Der Vergleich mit der Geraden ist kein zufälliger. Es besteht eine merkwürdige Verwandtschaft zwischen dem Geraden und dem Gerechten. Nicht umsonst bezeichnet man die Abweichung vom Gerechten als «Rechtsbeugung». Die Gerade ist das

---

* Römerbrief 2, 14.

einfachste Symbol der Stetigkeit, weil die Gerade die einzige «Kurve» ist, bei der die Richtung des Fortschreitens von einem Punkt zum anderen unverändert bleibt. Das deutsche Wort «recht», das den Grundbestandteil des Wortes Gerechtigkeit ausmacht, ist dasselbe wie das, das die gerade Linie bezeichnet. Recht ist das Gerade, das unbeugsam auf den gleichen Punkt Ausgerichtete.

Gibt es aber nicht eine höchste Gerechtigkeit, die gerade darum höchste Gerechtigkeit ist, weil sie übergesetzlich ist? Ist nicht der Richter erst dann ganz gerecht, wenn er über allem Gesetz steht? Die Frage stellt sich jedem ernsthaften Richter, sie ist in allem ursprünglichen Rechtsbewusstsein lebendig. Sofern mit Gesetz das staatliche Gesetz gemeint ist, versteht sich die Nichtidentität von Gesetz und Gerechtigkeit von selbst. Die Gerechtigkeit ist ja die kritische Instanz oberhalb jedes menschlichen Gesetzes. Aber diese Gerechtigkeit selbst ist darum, weil sie einem jeden das Seine zuteilt, darum, weil sie das, was jedem zukommt, als ein Festes, Gefügtes betrachtet, von der Idee der Gesetzmässigkeit unablösbar. Auch wo der Richter in höchster richterlicher Verantwortung am staatlichen Gesetz vorbei einer höheren Gerechtigkeit Raum schaffen will, da greift er innerlich zurück auf dieses «Zukommende», dieses «Gehörige», das diesem-Menschen-da etwas Bestimmtes zuteilt, auf diese ideelle Ordnung, kraft deren ihm dies oder das «zukommt». Darin unterscheidet sich auch das höchste Mass von Gerechtigkeit von jener Liebe, die nach keinem, auch nicht nach dem ungeschriebenen Gesetze fragt, die den Menschen nicht als Glied einer Ordnung, nicht als bestimmt und festgelegt ansieht, sondern die ihn sieht in der Freiheit der göttlichen Liebe, die schenkt, was nie und nimmer «zukommt» oder «gehört».

Fünftes Kapitel
GERECHTIGKEIT UND GLEICHHEIT

Zwischen der Gerechtigkeit und der Gleichheit besteht aber nicht nur die Beziehung, die durch das Gesetz gegeben ist. Das Gesetz, das für alle gilt, schafft zunächst nur eine formale Gleichheit. Es sagt: Was auch immer den einzelnen zukommt, so sollen sie alle nach dem Gesetz behandelt werden. Aber damit ist zunächst noch nicht gesagt, was denn nun einem jeden zukomme, nach diesem Gesetz, unter dem alle stehen. In der Idee der Gerechtigkeit liegt aber auch eine materiale Beziehung zur Gleichheit. Wohl heisst «jedem das Seine» nicht «jedem das Gleiche». Und doch ist die Gerechtigkeit eng mit der Gleichheit verbunden. Machen wir uns das an einem einfachen Beispiel klar.* Nach Schluss einer Theatervorstellung eilen alle Besucher zur Garderobe, ein jeder bestrebt, möglichst schnell zu seiner Sache zu kommen. Von der Garderobiere erwartet man aber, dass sie nicht nur möglichst rasch mit der Austeilung fertig werde, sondern dabei auch gerecht verfahre. Wie muss sie austeilen, um gerecht zu sein? Wir nehmen an, an dem Garderobetisch stellen sich nebeneinander fünf Personen auf, und hinter jeder dieser fünf Personen bilde sich je eine «Schlange». Wenn nun die Garderobiere so verfahren wollte, dass sie, nachdem sie mit Person eins angefangen, die hinter ihr stehende, nachrückende Person bedienen und so die ganze Schlange eins abfertigte, bevor sie überhaupt mit den andern vier Schlangen sich abgeben würde, so würden die in jenen vier andern Schlangen Stehenden mit Recht wegen ungerechter Behandlung protestieren. Gerecht teilt sie aus, wenn sie immer die zuvorderst Stehenden der Reihe nach von rechts nach links oder von links nach rechts bedient. Warum? Weil so alle gleich lange warten müssen. Jeder

* Dieses hübsche Beispiel entnehme ich dem Buch meines Zürcher Kollegen H. Nef, Gleichheit und Gerechtigkeit, S. 69.

Theaterbesucher hat also die Idee: Gerecht behandelt werden heisst g l e i c h lange warten müssen wie die andern. Wer zuerst angetreten ist, kommt zuerst dran, wer zuletzt angetreten ist, kommt zuletzt dran. Vollkommen gerecht könnte allerdings die Austeilung nur dann sein, wenn ebenso viele Garderobieren da wären als «Schlangen». Also: Gerechtigkeit ist Gleichheit. Gerecht behandelt werden heisst: gleich behandelt werden. Gleicher Lohn für gleiche Leistung, gleiches Lob für gleiches Verdienst, gleiche Strafe für gleiche Verfehlung, gleiche Rechte bei gleichen Lasten, gleicher Preis für gleiche Werte. Es ist also kein Zufall, wenn im Lateinischen die Gerechtigkeit als «aequum» bezeichnet, wenn im Deutschen die gerechte Behandlung als ein «Messen mit gleicher Elle» veranschaulicht wird. Wegen dieser fundamentalen Beziehung zwischen der Gerechtigkeit und der Gleichheit ist es möglich, dass die gesetzliche Normierung, die ihrem Wesen nach eine Gleichmachung der Vielen ist, als dem Wesen der Gerechtigkeit entsprechend empfunden werden kann.

So erscheint zunächst das Problem der Gerechtigkeit als sehr einfach; denn was gibt es Einfacheres als die Gleichheit? Gleichheit und Gesetz entsprechen beide der Forderung der Vernunftgemässheit; Gesetz und Gleichheit sind rationale Grössen. Aber diese Einfachheit ist leider ein trügerischer Schein. Die Menschen s i n d ja nie gleich; Gleichbehandlung ist immer nur darum und insofern möglich, als man die faktische Ungleichheit als unwesentlich übersieht, sie nicht in Betracht zieht. Die Gleichbehandlung ist also immer eine gewaltige Abstraktion. Sie setzt gerade das Wichtigste voraus, ohne es selbst zu begründen: dass man nämlich die Menschen in diesem oder jenem Verhältnis als gleich behandeln dürfe, trotzdem sie und ihre Umstände tatsächlich ungleich sind. Wenn wir das Verhalten der Garderobiere, die alle gleich lang warten lässt, als gerecht empfinden, dann nur darum, weil wir untereinander darüber im Einverständnis sind, dass hier alle Ungleichheiten unwichtig sind, oder dass sie nicht berück-

sichtigt werden können. Wenn sich unter den Wartenden eine alte Dame befände, der das stehend Warten offenkundig beschwerlich fällt, oder wenn jemand glaubwürdig geltend machte, dass er auf den Zug eilen müsse, so wird die vorher ungerecht genannte Bevorzugung des einen vor dem anderen sofort als gerecht oder doch möglicherweise gerecht empfunden, darum, weil dann die stillschweigende Uebereinkunft, dass alle als gleich zu betrachten seien, durch ein Element der Ungleichheit in Frage gestellt ist. Gleiche Behandlung ist nur dann gerecht, wenn sie in Wirklichkeit für alle ein Gleiches bedeutet. Wollte der Lehrer an die Schüler der unteren Klasse die gleichen Anforderungen stellen wie an die der oberen, so wäre er ungerecht, da die Gleichbehandlung in Wahrheit eine Ungleichbehandlung wäre. Die einfache Gleichbehandlung muss also, in vielen Fällen, modifiziert werden zu einer gleich*mässigen* Behandlung, indem man der faktischen Ungleichheit entsprechend gleich-ungleich behandelt. Die einfache Gleichbehandlung erweist sich als ein äusserster Grenzfall, der nur da gerecht ist, wo die Berücksichtigung der Ungleichheit für das, was da auszuteilen ist, entweder keine Bedeutung hat oder aber, wo ihre Feststellung im Moment, wo ausgeteilt werden muss, nicht möglich ist. Das «jedem das Gleiche» ist also durchaus nicht der ideale Fall der Gerechtigkeit, sondern im Gegenteil das äusserste Mass von Schematisierung, das nur da erlaubt ist, wo die Rücksicht auf die Ungleichheit der Personen und ihrer Verhältnisse nicht in Betracht kommt. Als ein Beispiel möge die Lebensmittelrationierung während des Krieges gelten. Zuerst, im ersten Anlauf dieser neuartigen Massnahme, war es notwendig und unvermeidlich, nach der simplen Gleichheit, nach der Regel «allen das Gleiche» zu verfahren. Jeder bekam dieselbe Karte mit der Bezugsberechtigung für dasselbe Quantum bestimmter Güter. Mit der Zeit aber verfeinerte sich die Zuteilung; sie wurde aus einer schematisch-gerechten zu einer wesentlich-gerechten dadurch, dass auf die Verschiedenheit der Menschen und ihrer Lage geachtet wurde. Die Schwer-

arbeiter bekamen besondere Rationen, ebenso die werdenden und stillenden Mütter usw. Es hiess nicht mehr «allen das Gleiche», sondern «allen das Gleiche in Berücksichtigung ihrer Ungleichheit». Gerade das wurde, durchaus mit Recht, als gerecht empfunden. Die einfache Gleichheit ist in der Regel eine Scheingerechtigkeit, weil sie nur scheinbar jedem das Gleiche zuteilt.

Es war Aristoteles, welcher als erster das Wesen der Gerechtigkeit erforschte, der sowohl ihre enge Beziehung zur Gleichheit als auch diese doppelte Art der Gerechtigkeit erkannte. Er nannte die erste, die einfache Gleichheit, die jedem das Gleiche gibt, die arithmetische oder ausgleichende, die zweite, die jedem das Gleiche gibt nach Massgabe der vorhandenen Ungleichheit, die proportionale, geometrische oder austeilende Gerechtigkeit.* Damit hat er für alle Zeiten Grundlegendes herausgearbeitet, und es ist darum verständlich, wenn die Gerechtigkeitslehre immer wieder auf diese aristotelischen Bestimmungen zurückgegriffen hat. Ja, man kann wohl sagen, dass die Gerechtigkeitslehre nie über Aristoteles hinaus, sondern im Gegenteil immer wieder auf ihn zurückgekommen ist. Wo immer Gerechtigkeit gefordert oder gegen Ungerechtigkeit protestiert wird, da ist eine dieser beiden Gleichheiten gemeint, entweder die «ausgleichende», die allen direkt das Gleiche gibt, oder die «austeilende», die in Berücksichtigung faktisch vorhandener Ungleichheit nach dem gleichen Mass Ungleiches gibt, um so ein realiter Gleiches zu geben. Ob es sich einerseits um den «parteiischen» Lehrer handelt, der die Schüler nicht gleich behandelt, oder um den «ungerechten» Richter, der nicht mit derselben Elle misst, um die «ungerechte» Staatsverfassung, die nicht allen Bürgern dasselbe Recht gibt oder anderseits um ein «ungerechtes» Steuergesetz, das nicht die Kräftigen stärker belastet als die Schwachen, um eine «ungerechte» Urlaubspraxis des Militärs, das keine Rücksicht nimmt auf die besonderen Verhältnisse — zum Beispiel

* Nikomach. Ethik 5, 7.

der Bauern oder der Studierenden — immer meint man mit «Gerechtigkeit» die Gleichheit im direkten, arithmetischen oder aber im proportionalen Sinn. «Diese Einteilung ist erschöpfend... Entweder allen das Gleiche, oder dann Ungleiches, aber nach gleichem Mass.»*

Die wichtigste Frage allerdings ist damit noch nicht entschieden, nämlich die, unter welchen Umständen die eine, unter welchen aber die andere Gleichheit gerecht sei. Das heisst aber, unter welchen Umständen auf die faktische Ungleichheit Rücksicht genommen werden müsse, und unter welchen Umständen nicht. Die Gleichbehandlung ist ja, wie wir sahen, immer eine Abstraktion, ein Uebersehen faktischer Ungleichheit, in der Annahme, dass diese Ungleichheit «hier unwesentlich» sei. So fordern zum Beispiel die Befürworter des Frauenstimmrechtes das gleiche aktive und passive Wahlrecht der Frauen wie der Männer, da ja — so heisst hier die Argumentation — in Hinsicht auf die Stellung im Staat der Unterschied von Mann und Frau «unwesentlich» sei, während die Gegner umgekehrt gerade hier den Unterschied der Geschlechter für wesentlich erachten und darum jene Forderung als ungerecht ablehnen. Alle aber sind sich darüber einig, dass es ungerecht wäre, dasselbe Wahlrecht auch den Minderjährigen zu geben, weil die Ungleichheit des Alters offenkundig für die Teilnahme am staatlichen Leben nicht unwesentlich, sondern im Gegenteil höchst wesentlich ist. Wo also soll die direkte, wo die proportionale Gleichheit gelten?

Der klassische Meister der Gerechtigkeitslehre, Aristoteles, hat zur Beantwortung dieser Frage einen höchst beachtlichen, aber offenbar ungenügenden Versuch gemacht. Er sagt, die einfache Gleichheit gehöre ins Privatrecht, wo es sich bloss um den Austausch von Dingen handle, die proportionale Gleichheit ins öffentliche Recht, wo es sich um bürgerliche

* Nef, a. a. O. S. 89.

Personrechte handle.[9] Diese Unterscheidung lässt sich nicht durchführen, schon darum nicht, weil durch die beiden Rechtsgebiete der Umkreis der Probleme der Gerechtigkeit bei weitem nicht erfasst ist. Es gibt ja — man denke an den parteiischen oder gerechten Lehrer — auch ausserrechtliche Gerechtigkeit. Die aristotelische Einteilung ist aber auch darum undurchführbar, weil ebenso im öffentlichen Recht die einfache, wie umgekehrt im privaten Recht — Aristoteles denkt vor allem an das Handelsrecht — die proportionale Gleichheit in Frage kommt. So ist zum Beispiel die Forderung des gleichen allgemeinen Wahlrechtes zweifellos auf die einfache Gleichheit begründet, während anderseits auch im Privatrecht, zum Beispiel bei der Haftpflicht, auf die unterschiedliche Beschaffenheit und Verhältnisse der Personen Rücksicht genommen wird. Und doch liegt in der aristotelischen Unterscheidung ein bedeutsamer Hinweis auf das Richtige.

Die arithmetische, ausgleichende Gerechtigkeit, die jedem das Gleiche zuteilt, stellt in jedem Falle eine weitergehende Abstraktion, eine weitergetriebene Schematisierung dar als die proportionale. Sie ist ein äusserster Grenzfall der Gerechtigkeit, nämlich derjenige, wo man von der Person in ihrer Verschiedenheit von jeder anderen gänzlich absieht, wo man also mehr auf die Gleichheit der Sachen als auf die Person achtet. Darum spielt sie in der Tat im Handel, im Warenaustausch eine entscheidende Rolle: Gleiches für Gleiches. Je mehr die Person hinter der Sache verschwindet, desto direkter messbar wird der Wert der beiden gegeneinander abzuwägenden Dinge, desto mehr fällt die Gerechtigkeit mit blosser Gleichwertigkeit von Sachen zusammen. Für Sachen lässt sich verhältnismässig leicht ein gemeinsamer Nenner — zum Beispiel der Geldwert — finden, für Personen nicht. Je mehr die Gerechtigkeit das Verhältnis von Personen zueinander betrifft, desto weniger ist die Verschiedenheit der beteiligten Personen zu ignorieren, desto mehr

muss also die Gerechtigkeit auf diese Rücksicht nehmen, und ist darum die proportionale, nicht die arithmetische, die differenzierte und nicht die schematisierte Gleichheit für die Gerechtigkeit massgebend.

Aber auch damit ist nicht alles gesagt. Wenn in der modern demokratischen Bewegung die Forderung des allgemeinen gleichen Wahlrechts erhoben und die Ungleichheiten im Rechtsstand als ungerecht beurteilt wurden, so liegt hinter dieser Forderung direkter Gleichheit nicht ein Absehen von der Person als solcher, sondern eine bestimmte Auffassung vom Wesen des Menschen, nämlich eine solche, die das, was in allen Menschen gleich ist, für das Wesentliche und das, was in ihnen ungleich ist, für das Unwesentliche ansieht. Das ungeheure Gerechtigkeitspathos, mit dem diese demokratische Forderung sich zur Geltung brachte, deutet darauf hin, dass es hier um Dinge geht, die nicht mehr mit rein rationalen Maßstäben zu messen sind. Hinter der Forderung der gleichen Rechte steckt eine bestimmte Weltanschauung, ein metaphysischer oder religiöser Glaube, ein Bild des Menschen, das nicht einfach der Wirklichkeit abgeschaut, sondern das aus der Tiefe einer religiösen Gesamtschau heraufgeholt ist.

Die Menschen sind, rein empirisch verstanden, einander sowohl gleich als ungleich. Die eigentliche Frage der Gerechtigkeit aber ist immer die, ob die Gleichheit oder die Ungleichheit das Wesentliche sei, ob man trotz der tatsächlichen Ungleichheit die Menschen gleich, oder ob man sie trotz der tatsächlichen Gleichheit ungleich behandeln müsse. Wenn ein moderner Rechtsphilosoph dazu bemerkt, diese Frage sei «nicht objektiv begründbar, sondern das hängt von meinen subjektiven Bedürfnissen, Zwecken, Anschauungen ab»,* so ist daran jedenfalls soviel richtig, dass hier ein Element ins Spiel kommt, das nicht einfach rational erfassbar ist. Der eben genannte Jurist nennt es einen «Standpunkt», gibt aber im

* Nef, a. a. O. S. 106.

weiteren Verlauf seiner Darlegungen zu, dass hier «andere Prinzipien» massgebend seien, «nach denen die Wahl der Gerechtigkeitsart — ob einfache Gleichheit oder Gleichheit in Berücksichtigung von Ungleichheit — beurteilt werden kann und beurteilt werden muss».* Und wenn es zunächst scheint, als ob diese «anderen Prinzipien» mit Gerechtigkeit nichts zu tun hätten, so zeigt doch die geschichtliche Erfahrung, dass gerade hier, wo es sich um diese Prinzipien handelt, die über gleich und ungleich der Menschen entscheiden, das Pathos der Gerechtigkeitsforderung und das Bewusstsein, dass es hier um Gerechtigkeit gehe, ein höchstes Mass erreicht. Es ist die Schranke der gewaltigen Leistung des Aristoteles, dass er, der uns so viel über das Wesen der Gerechtigkeit zu lehren hat, uns an diesem entscheidenden Punkte im Stich lässt. Hier ist offenbar die formale Analyse der Gerechtigkeitsidee am Ende angekommen; hier beginnt ein Fragen, das, um der Gerechtigkeit willen, in metaphysische und Glaubensgründe hineinführt.

Sechstes Kapitel

DER GRUND DER GLEICHHEIT

Nicht erst bei der Frage nach der Gleichheit und Ungleichheit der Menschen weist uns die Gerechtigkeitsidee auf etwas jenseits der blossen empirischen Wahrnehmung. Man kann ja, so sahen wir, von gerecht und ungerecht gar nicht sprechen, man kann den Sinn von «Gerechtigkeit» gar nicht denken, ohne dass man auf jene Urordnung verwiesen wird, die jedem «das Seine» zuteilt, die darum gültig sagt, was einem jeden «gehört» und was ihm nicht gehört. Es ist unmöglich, den Grund dieser Gehörigkeit in irgend einem erfahrbaren Stück Wirklichkeit aufzufinden. Menschliche Sitte, menschliche Abmachungen und Verträge, menschliche Gesetze und Ver-

* Nef, a. a. O. S. 116.

fassungen, die dem einen dies, dem andern jenes zuteilen, unterstehen ja alle selbst der Kritik der Gerechtigkeit. Sie können gerecht oder ungerecht sein, und ob sie das eine oder das andere sind, wird je entschieden durch das Vergleichen mit jener Urordnung, die gültig, wahrhaftig, undiskutierbar jedem das Seine zuteilt. Gerade das und nichts anderes ist mit Gerechtigkeit gemeint. Ohne diese Beziehung auf die Urordnung mag man ein Gesetz unzweckmässig, schädlich, ungewohnt, seltsam oder was immer schelten, aber nicht ungerecht. Wer das grosse Wort Gerechtigkeit in den Mund nimmt, und wer es ernst meint, der hat schon, indem er diesen Gedanken denkt, an jene höchste Instanz appelliert, an das ungeschriebene Gesetz, das der Maßstab aller gerechten Gesetze, alles gerechten menschlichen Setzens und Urteilens ist. Diese Urordnung ist übermenschlicher, überirdischer, überzeitlicher Art.

Indem wir diese Urordnung ein Gesetz nannten, haben wir aber auch schon über Gleichheit und Ungleichheit der Menschen etwas Wesentliches ausgesagt. Jeder Mensch, von dem wir sagen, dass ihm etwas zukomme, dass ihm etwas «gehöre», ist insofern jedem andern Menschen gleich. Er steht als solcher derselben Instanz gegenüber, er hat Anteil an jener Ordnung, die gültig zuteilt. Er ist hinausgehoben über die Ebene bloss empirischer Zufälligkeit, ist ansprechbar auf Gerechtigkeit; er hat seine Stelle in jenem Ordnungsgefüge, in dem ihm «das Seine» zukommt. Das aber ist der Grund, warum man überhaupt dazukommt, faktisch bestehende Unterschiede der Menschen als «unwesentlich» zu betrachten. Wir fragen jetzt nicht, in welchem Falle dieses Ausserachtlassen des Ungleichen berechtigt, in welchem es unberechtigt sei. D a s s es überhaupt geschehen kann, und zwar geschehen kann mit dem Bewusstsein der Gerechtigkeit, kommt einzig und allein davon her, dass man den Menschen als Glied jener Urordnung ansieht, die über ihn wie über jeden anderen schon verfügt, seinen Anteil schon festgesetzt hat.

Es ist ein Irrtum zu glauben, der Satz «Das Wesentliche am Menschen ist gleich» sei auf Grund der Wahrnehmung gewonnen. Die Wahrnehmung als solche sagt uns nichts darüber, was wesentlich und was unwesentlich sei. Die Wahrnehmung sagt uns immer nur, dass Gleiches und Ungleiches bei jedem Menschen vorhanden ist. Aber ob das, was bei allen gleich ist, ein Wesentliches sei, nämlich ein Wesentliches in dem Sinne, dass es allein beim Zuteilen von etwas in Betracht komme, so dass also die Gleichbehandlung gerecht sei, sagt uns keine Erfahrung. Das ist vielmehr ein Glaubenssatz, darum im Bereich des Willens keine blosse Zweckmässigkeitsbestimmung, sondern ein Sollen. Auch bei jenem kleinen Vorkommnis an der Theatergarderobe geht es um eine Glaubenssache, nämlich um den Glauben, dass jeder Mensch «soviel Recht habe wie der andere». Man denke sich jenes Vorkommnis, mutatis mutandis, in einen geschichtlichen Bereich hinein, in dem eine religiöse Kastenordnung Glaubensdogma ist, so wird sofort klar, dass das, was wir das gerechte Verhalten der Garderobiere nennen, ein Ding der Unmöglichkeit ist. Ein Paria kann sich nicht mit dem Anspruch auf gleiches Recht mit dem Brahmanen in eine Schlangenreihe einordnen, noch viel weniger könnte er erwarten, dass man ihn nicht länger warten lasse als den Brahmanen; es gibt für ihn kein gleiches Recht, keine Gerechtigkeit, nach der ihm das «zukommt», was dem anderen zukommt. Denn ihm, dem outcast, kommt überhaupt nichts zu. Wir brauchen aber nicht so weit nach dem fernen Osten zu blicken, um die Nichtselbstverständlichkeit dieses «gleichen Rechtes» festzustellen. Auch für den grossen Lehrer der Gerechtigkeit, Aristoteles, und seinen noch grösseren Meister in der Philosophie, Plato, gibt es das nicht. Auch für sie gibt es Menschen, die nicht nur kein gleiches, sondern überhaupt kein Recht haben, die Sklaven. Gleichen Rechtes sind nur die freien Hellenen, und unter ihnen nur die Männer gleichen Ranges. Und zwar nicht bloss, weil ihr politisches Rechtssystem nun einmal so war, sondern weil sie dieses so beschaffene politische System gerecht fanden, weil es also

nach ihrer Anschauung von Gerechtigkeit wohl jene Urordnung gibt, die jedem das Seine zuteilt, nicht aber eine solche Urordnung, an der jeder, der Menschenangesicht trägt, teilhat.

Die Betrachtung von faktischen Unterschieden zwischen den Menschen als «unwesentlich» ist also nicht etwas, was sich dem betrachtenden Verstand von selbst aufdrängt — denn an wahrnehmendem Verstand hat es keinem Menschen, der je lebte, weniger gefehlt als Aristoteles —, sondern es ist eine Glaubensanschauung. Dass es aber auch nicht das Produkt philosophischen Nachdenkens ist, zeigt sich darin, dass Aristoteles mit seiner Genialität philosophischen Denkens geradezu zu einer Rechtfertigung seiner Ungleichheitsanschauung gelangte. Die ungleiche Behandlung der Sklaven,* der Frauen** und der Kinder im Sinne der Rechtsungleichheit meinte er nämlich damit rechtfertigen zu können, dass ja — er meint ein allgemein Zugestandenes auszusprechen — bekanntlich die Frauen und Kinder einen geringeren Anteil an der Vernunft haben als die Männer — und die Sklaven überhaupt keinen.

Also auch hinter seiner Ungleichheitslehre steckt eine Glaubensüberzeugung, nämlich die, dass auf dem Vernunftanteil das Wesentliche des Menschen, das, was das gleiche Recht bedingt, beruhe. Und zwar auf *jener* Art Vernunft, in der tatsächlich — in der Wahrnehmung hat sich Aristoteles selten geirrt — die Männer den Frauen und die Erwachsenen dem Kind gegenüber im Vorteil sind. In dieser Beurteilung des Wesentlichen am Menschen stimmt Aristoteles mit seinem philosophischen Lehrmeister Plato*** ganz überein, und darum kamen sie beide hinsichtlich der Beurteilung der Rechtsungleichheit zum selben Resultat. Also nicht ein *Beobachtungs*fehler, eine unvollständige oder ungenaue Wahrnehmung hinsichtlich der Menschen war der Grund ihres Ver-

* Politik 1, 4.
** Politik 1, 5.
*** Staat, 5, 469; Gesetze 6, 776 ff.

sagens in der Frage der materialen Gerechtigkeit, sondern ein Fehl g l a u b e.[10] Sie glaubten nicht an die wesentliche Gleichheit der Menschen, die für uns, wenn wir an der Theatergarderobe stehen, eine Selbstverständlichkeit zu sein scheint. U n s e r Denkfehler hingegen ist es, diese Anschauung von der wesentlichen Gleichheit für eine Selbstverständlichkeit zu halten. In Tat und Wahrheit ist sie, wie uns der Blick nicht nur in das griechische Altertum, sondern auch auf den zeitgenössischen fernen Osten, zeigt, ein geschichtliches Faktum, etwas, was einmal als neue Erkenntnis der Menschheit geschenkt wurde. Hier ist der Punkt, wo die christliche Theologie ins Gespräch gerufen wird. Denn das geschichtliche Faktum, auf das der scheinbar geringfügige Vorgang an der Garderobe zurückweist, ist kein anderes als die Botschaft der Bibel.

Die Gerechtigkeitsidee, nach der alle Menschen, alt oder jung, Mann oder Frau, Freier oder Knecht, gleichen Rechtes sind, in dem Sinne, dass man sie als gleich behandeln s o l l, stammt im wesentlichen aus der biblischen Offenbarung, nach der Gott den Menschen schuf «nach seinem Bilde».* Nicht den Juden oder Hebräer, sondern den Menschen schlechthin. So lautet denn einer der ältesten Rechtssätze des Alten Testamentes in lapidarer Allgemeinverbindlichkeit: «Wer Menschenblut vergiesst, des Blut soll auch vergossen werden; d e n n G o t t h a t d e n M e n s c h e n n a c h s e i n e m B i l d e g e m a c h t.»** Das Geschaffensein a l l e r nach dem Gottesbild ist die tiefste Grundlage des biblischen Rechtsbewusstseins. Diese alttestamentliche Lehre von der Menschenwürde ist im Neuen Testament zwar nicht umgebildet, wohl aber vertieft und radikalisiert, ja, man kann wohl sagen, dass sie erst durch den Glauben an Jesus Christus als den Erlöser aller Menschen und Völker, ganz zum Durchbruch kam. Wie Jesus Christus das Ziel aller Menschengeschichte ist, so ist nach neutestamentlicher Lehre der in ihm menschgewordene Gottessohn

---

* 1. Moses 1, 27.

** 1. Moses 9, 6.

auch der Ursprung aller Geschichte, ja alles Geschaffenen überhaupt und das Urbild des Menschen. In ihm hat die Menschheit ihren gemeinsamen Ursprung ebenso wie ihre gemeinsame Bestimmung.* Wer an ihn glaubt, für den gibt es «nicht Juden noch Griechen, nicht Sklaven noch Freie, nicht Mann noch Weib»,** sondern im Glauben sind alle eins mit dem einen, Christus, in dem zugleich mit dem wahren Gottsein das wahre Menschsein offenbar geworden ist. In dieser Glaubensanschauung gründet die europäische Gerechtigkeitsidee vom gleichen ursprünglichen Recht aller Menschen.

Man hat freilich gegen diese Behauptung eingewandt, dass gleichzeitig mit der christlichen Religion die stoische Philosophie, namentlich in ihrer späteren, auf römischem Boden entwickelten Gestalt, diese universale Menschheitsidee ausgebildet und aus ihr viel früher als die christliche Kirche die Konsequenz der Rechtsgleichheit gezogen habe.[11] Dieser Einspruch ist nicht ganz unberechtigt. In der Tat haben namentlich die stoischen Popularphilosophen, die vielgelesenen Epiktet, Cicero, Seneca und Mark Aurel, den Gedanken der wesenhaften Gleichheit und Einheit der Menschen mit grosser Wärme, Bestimmtheit und Eindeutigkeit vertreten, und ihre Lehre hat vielleicht unmittelbarer auf die spätrömische Rechtsentwicklung gewirkt als die christliche. Aber ein Doppeltes ist dieser Gegenthese entgegenzuhalten. Erstens einmal besteht zwischen der stoischen und der christlichen Anschauung von der Wesensgleichheit der Menschen ein höchst beachtlicher Unterschied, von dem zu reden sein wird, wenn wir von der Ungleichheit der Menschen sprechen, und dieser Unterschied ist von der Art, dass die stoische Lehre in ihrer Abstraktheit, ihrem Unverständnis für das Ungleichheitsmoment, niemals imstande gewesen wäre, eine durchgreifende geschichtliche Wandlung hervorzubringen. Zweitens war diese Lehre eine Philosophie, zwar mit stark religiösem Einschlag,

---

* 1. Korintherbrief 8, 6; Römerbrief 11, 36; Kolosserbrief 1, 16.
** Galaterbrief 3, 28.

aber doch ohne die unvergleichliche Durchschlagskraft der christlichen Botschaft. Sie allein hätte nicht vermocht, eine geschichtliche Wende herbeizuführen. Sie konnte nur hinter dem gewaltigen Schrittmacher, der christlichen Religion, einhergehen und als deren Begleiter zu weltgeschichtlicher Auswirkung kommen. Wie hätten die dünnen Ideen eines Epiktet, Cicero und Seneca den Zusammenbruch des römischen Reiches und den Sturm der Völkerwanderung überdauern und gegen die ungeheure Dynamik der germanischen Völker bestehen können? [12]

Wir wollen aber in jedem Falle der geschichtlichen Gerechtigkeit genugtun. Sei es denn: Es war die christliche Anschauung im Verein mit der stoischen, die die europäische Gerechtigkeitsidee schuf, die Anschauung von der gleichen Würde aller Menschen. Wir werden bald Gelegenheit haben, die Besonderheit des christlichen Gedankens gegenüber dem stoischen hervorzuheben und neben diesem Miteinander auch das Auseinander und Widereinander der beiden Grössen zu sehen. Eines aber ist, so oder so, christlich oder stoisch, nicht zu bezweifeln: Die Ueberzeugung von der Rechtsgleichheit der Menschen gewann und gewinnt noch heute ihre Kraft aus einem religiösen oder metaphysischen G l a u b e n.

Nicht nur im aristotelischen Griechenland und im brahmanischen Indien ist diese Idee der Gerechtigkeit und jener Vorgang an der Theatergarderobe undenkbar. Man denke sich den Vorgang in das Land des Nationalsozialismus versetzt und nenne das Stichwort «Jude» oder in das Land der proletarischen Diktatur und sage «Kulak» oder «Bourgeois», so verschwindet sofort das Bild der gerechten Austeilung.

Die Neuzeit hat uns gelehrt, dass das scheinbar Selbstverständliche kein Selbstverständliches, sondern ein geschichtliches Erbe ist, das vertan werden kann. Wo jene Glaubensfundamente zerfallen, auf denen das europäische Gerechtigkeitsbewusstsein ruht, da zerfällt mit ihnen auch die Idee des

gleichen Rechtes, und an ihre Stelle tritt wieder eine Anschauung, die sich ja zweifellos ebenso gut auf Tatsachen der Wahrnehmung stützen kann wie die christliche: dass das Gleiche der Menschen ein Unwesentliches und das Wesentliche ein Ungleiches sei, dass darum nicht Gleichbehandlung, sondern Ungleichbehandlung das Gerechte sei. Die Rechtsgleichheit nicht nur, sondern die viel umfassendere Idee der Gerechtigkeit überhaupt, die für alles, was Menschenangesicht trägt, Gleiches fordert, weil dem Menschen als Menschen Gleiches zukommt, ist auf Glaubensgrund gebaut. Die Lehre von der imago Dei ist im besonderen das Fundamentalprinzip der reformierten Gerechtigkeitslehre.*

Also ist die Frage, die die aristotelische Lehre von der zwiefachen Gerechtigkeit uns stellte, eindeutig im Sinn der ausgleichenden, arithmetischen Gleichheit beantwortet? Also heisst das Suum cuique: Jedem das Gleiche? Wir sahen schon, dass dies nicht der Fall ist, dass nicht nur die Gleichheit, sondern ebenso auch die Ungleichheit der Menschen beachtet sein will. Woher dieses Recht der Ungleichheit komme, darauf blieb uns Aristoteles die Antwort schuldig, ebenso wie er uns bei der Frage nach dem Grund der Gleichheit im Stiche liess. Sollte sich am Ende auch hier eine Glaubenserkenntnis als tiefste Grundlage auffinden lassen? Wenn nicht, so bliebe die entscheidende Frage der ganzen Gerechtigkeitslehre unbeantwortet.

Siebentes Kapitel

DER GRUND DER UNGLEICHHEIT

Die Wahrnehmung zeigt uns, dass die Menschen ebenso ungleich wie gleich sind, aber sie ist nicht imstande uns zu sagen, ob oder inwiefern das Ungleiche wesentlich sei. Sie zeigt uns den Unterschied von Mann und Frau, von Kind

* Für die historische Begründung dieser Behauptung s. d. Anm. 13.

und Erwachsenem, Starken und Schwachen, von Begabten und Unbegabten, von Gebildeten und Ungebildeten; sie zeigt uns die Unterschiede der Rassen, der Völker, der Kulturkreise, vor allem das Besondere und Unterscheidende der persönlichen Individualität. Was für eine Bedeutung kommt diesen Unterschieden zu?

Hier stehen sich zwei Anschauungen schroff gegenüber, eine, die die Unterschiede als entscheidend, eine andere, die sie als gänzlich unwesentlich ansieht.

Die erste lernten wir bereits als Gegenbild der christlichen und stoischen Anschauung kennen. Sie hat im Kastensystem Indiens einen ausgesprochen religiösen, sie hat in der Lehre von Plato und Aristoteles einen zwar ebenfalls glaubensmässigen, aber philosophisch interpretierten Grund. Sie ist aber auch im Nationalsozialismus als Lehre von der Herrenrasse und den minderwertigen und mindestwertigen Rassen, sie ist ebenso in der bolschewistischen Lehre von der allein vollwertigen Arbeiterklasse ein axiomatischer Glaubenssatz. Diese Lehre von der privilegierten Rasse oder Klasse ist, wenn nicht eine Religion, so doch ein ausgesprochener Religionsersatz, der wesentliche Kennzeichen religiösen Glaubens aufweist, vor allem das Axiomatisch-Undiskutierbare und die fanatische Leidenschaftlichkeit. Sie ist eine «orthodoxe» Lehre mit ihrer ganzen Unduldsamkeit und Härte.

Rationale Begründung wird zwar immer versucht. Bei Aristoteles, bei dem sie, der Kühle seines Denkens entsprechend, am wenigsten mit Leidenschaft vorgetragen wird, ist, wie wir schon sahen, die wesentliche Ungleichheit begründet im ungleichen Anteil an der Vernunft, jener Vernunft nämlich, die die Männer vor den Frauen und die Erwachsenen vor den Kindern, die freien Hellenen vor den Sklaven auszeichnen soll. Bei der Begründung des Institutes der Sklaverei allerdings gerät der Philosoph in eine gewisse Verlegenheit. Es ist kaum anzunehmen, dass die Gründe, die er vorbringt, ihn selbst

völlig überzeugt haben.* Es zeigt sich hier etwas, was bei der Ungleichheitslehre sehr oft zu beobachten ist: Ungleichheit ist nun einmal das Gegebene und Gewollte, die Begründung muss von irgendwoher, so gut es eben geht, geholt werden. Das hellenische Bewusstsein der kulturellen Ueberlegenheit gegenüber den Barbaren mag hier mitgewirkt haben, dazu ein Nachhall des altgriechischen Ueberlegenheitsgefühls der im Kriege Siegreichen. Die «Edlen» sind zunächst, in vielen Völkern, die im Kriege Ausgezeichneten oder doch Erfolgreichen. Die Herrenkaste besteht aus den Nachkommen der im Krieg Erfolgreichen. Die Tatsache der Ungleichheit jedenfalls stellt uns ein Problem, mit dem rational nicht so leicht fertig zu werden ist. Der «Wille zur Macht»[14] sucht sich, oft etwas mühsam, einen Verbündeten in der Vernunft.

Es ist darum verständlich, dass die stoischen Denker, deren System man als religiösen Rationalismus oder rationale Religion bezeichnen könnte, die Ungleichheit von vornherein als unwesentlich bezeichneten und es ablehnten, aus ihr gewichtige praktische Konsequenzen zu ziehen. In ihrer religiösen Humanitätsidee verschwand das Individuell-Besondere. Ihr Dogma ist die Gleichheit der Menschen sans phrase. Sind doch alle Menschen Träger derselben göttlichen Vernunft — wie sollten da die naturhaften Unterschiede des Geschlechts, der Artung und Individualität wesentlich in Betracht fallen? Ist es doch nicht der physische, sondern allein der geistige Mensch, der zählt, ja nicht einmal der geistige M e n s c h, sondern das geistige P r i n z i p im Menschen. Auf ihm allein beruht die Würde des Menschen und die Einheit des Menschengeschlechts. Darum, weil es dies eine unpersönliche Geistprinzip[15] ist, auf dem das Göttliche und darum das Wesentliche im Menschen beruht, ist das persönlich Unterscheidende zufällig, unbedeutend und ohne Konsequenz.

Dieses stoische Bild des Menschen ist für uns nicht nur in

* Politik 1, 6 (1255 b).

geschichtlicher Fern-sicht von Bedeutung; vielmehr ist es diese Idee, die am Beginn der Neuzeit neu aufbricht und auf der Grundlage dessen, was tausend Jahre christlicher Erziehung und Kultureinwirkung geschaffen haben, mit gewaltigen Denkmitteln eine neue Gestaltung des Rechts und der menschlichen Ordnungen versucht. Fast alle grossen Denker der Neuzeit haben aus dieser geistigen Quelle getrunken, und gerade diejenigen, die auf das Denken über die Gerechtigkeit am stärksten eingewirkt haben, ein Locke, ein Rousseau, Kant und Fichte, sind in ihrem Denken wesentlich von daher bestimmt. Sie alle sind nicht nur, in sehr verschiedenem Grade und sehr verschiedener Weise, Herolde der Rechtsgleichheit, sondern auch einer merkwürdig individualistischen Freiheits- und Gleichheitsidee. Warum das so ist, wird uns erst recht verständlich, wenn wir ihrem Verständnis der Ungleichheit als des Unwesentlichen die christliche Sicht der Ungleichheit gegenüberstellen. Denn das Geheimnis der christlichen Gerechtigkeitsidee ist nicht die Gleichheit, sondern die Verbindung der Gleichheit mit der Ungleichheit. Diese Verbindung aber hat genau dort ihren Ursprung, wo die christliche Idee der Gleichheit ihn hat.

Im Unterschied zur stoischen rationalen Gleichheitsidee ist die christliche nicht in einem unpersönlichen Geistprinzip, in einem alles durchwaltenden Nus oder Logos, einer Weltvernunft begründet, an der alle Menschen substantiellen Anteil haben, sondern im persönlichen Gotteswillen.* Das christliche Prinzip der Personwürde ist unbedingt personal: der persönliche Gott schafft und bestimmt den persönlich-individuellen Menschen zur Gemeinschaft mit sich. Der Grund der allen Menschen zukommenden gleichen Würde des Menschseins ist also nicht eine abstrakte Vernunft und nicht eine allgemeine Seinsordnung, sondern der Wille des liebenden Gottes, der den einzelnen mit Du anredet und zum verantwortlichen Sein ruft, zum Sein in Gemeinschaft, in die Liebe, mit der er ihn

* Vgl. meine Anthropologie «Der Mensch im Widerspruch», S. 81 ff.

zuerst geliebt. Nicht ein allgemeines Menschsein, das in einer allgemeinen Vernunft begründet ist, ist hier die Grundlage des Rechts der Person, sondern jeder einzelne Mensch ist als solcher, als dieses Ich in seiner konkreten Einmaligkeit, zur höchsten Bestimmung gerufen. «Deine Augen sahen mich, als ich noch unbereitet war.»* «Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein.»**

Das individualisierende Prinzip ist darum hier nicht, wie in der gesamten griechischen Philosophie, die Materie, sondern der die Person ins Dasein rufende und sie damit verantwortlich machende Personwille Gottes. Darum ist das individuelle Personsein ebenso im Gotteswillen begründet wie die allgemeine Menschenwürde; vielmehr: es gibt gar keine allgemeine Menschenwürde, sondern jeder Mensch hat seine mit der jedes anderen Menschen identische Personwürde in dieser personhaften Bestimmung. Darum, weil es die göttliche Liebe ist, die den Menschen ins Dasein «ruft», die Liebe, die Du sagt und zur Gemeinschaft ruft, darum ist das, was den Menschen zum Menschen macht, und das individuell Persönliche nicht zweierlei, sondern dasselbe. Das Individuelle ist darum niemals ein Unwesentliches, sondern gehört genau so zum Menschsein wie das Allgemeine. Gott liebt nicht die Menschheit im allgemeinen, sondern er liebt den einzelnen in seiner von ihm geschaffenen besonderen Wesensart.

Daraus ergibt sich nun aber auch eine ganz andere Wertung der Ungleichheit. Gott schafft keine Schemata, sondern Individualitäten. Wen er als Du anredet, dem gibt er eben damit schon sein unverwechselbares Gesicht, seine Individualität. Die in der Individualität begründete Ungleichheit ist ebenso gottgewollt und gottgeschaffen wie das, was alle Menschen gleich haben. Die Ungleichheit hat denselben Ursprung und darum auch dieselbe Dignität wie die Gleichheit. Im biblischen

---

* Psalm 139, 16.
** Jesaja 43, 1.

Schöpfungsbericht wird an derselben Stelle, ja in einem und demselben Satz, wo von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen gesprochen wird, eine der wesentlichsten Ungleichheiten, die Geschlechtsdifferenz, ausdrücklich in das Schöpfungswort einbezogen. «Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn; als Mann und Weib schuf er sie.»*

Für den stoischen Rationalismus ist — genau wie für seine neuzeitlichen Derivate — die Geschlechtsdifferenz ebenso wie alle Individualität etwas Unwesentliches, ja, man darf wohl sagen eine Bagatelle; für das biblische Denken ist sie mit der höchsten Würde, mit der Schöpfungswürde, ausgezeichnet. Sie ist aber nur ein Beispiel für die Individualität überhaupt; wie mit dieser, so verhält es sich grundsätzlich mit aller persönlichen Individualität. Gott will nicht nur die Gleichheit, sondern zugleich mit ihr die Ungleichheit, das je besondere Sein jedes einzelnen Menschen und das je besondere Sein der Arten. Er schafft «ein jegliches nach seiner Art».**

Damit ist aber noch nicht alles gesagt. Das Personsein des Menschen ist die Voraussetzung für die Gemeinschaft mit Gott. Gemeinschaft kann es nur geben zwischen Person und Person. Wo die Würde des Menschen, statt im gottgeschaffenen Personsein, in einer allgemeinen göttlichen Vernunft begründet wird, wie bei den Stoikern und im neuzeitlichen Rationalismus, kann nicht die Gemeinschaft das Ziel der Existenz sein, sondern die Einheit, das Aufgehen des einzelnen im Allgemeinen, die Rückkehr des göttlichen Vernunftfunkens ins Feuermeer der göttlichen Allvernunft.[16] Die stoische Philosophie und ihre religiöse Anthropologie strebt darum nicht einer Ethik der Gemeinschaft zu, sondern einer Ethik der Allgemeinheit, der abstrakten Einheit der Gleichen. Nach biblischer Sicht aber ist der Mensch

* 1. Moses 1,27.
** 1. Moses 1,21.

ebenso, wie er durch die Liebe geschaffen ist, auch für die Liebe geschaffen. Seine höchste, letzte Bestimmung ist nicht das Aufgehen im Abstrakt-Allgemeinen, sondern die Gemeinschaft der Personen. Nicht das vernünftige Sein des Menschen und die Verwirklichung der allgemeinen Vernunft ist Ziel und Sinn des Menschenlebens, sondern die Gemeinschaft des Menschen mit Gott und die in dieser Gottesgemeinschaft begründete Gemeinschaft der Menschen untereinander: das Reich Gottes. Wie Gott sich selbst als die Liebe offenbart, so offenbart er als das wahre Menschsein das Sein in der Liebe. Nur als wahrhaft liebender ist der Mensch wahrhaft gottähnlich; nur in jener Liebe, die in Jesus Christus sichtbar wird, verwirklicht sich das Bild, nach dem und zu dem der Mensch geschaffen ist.* Das Ziel der Menschheit ist das Gottesreich, die vollkommene Gemeinschaft. Von da aus gewinnt nun aber auch die konkrete Individualität des Menschengeschöpfs einen neuen Sinn: Die Verschiedenheit der Menschen ist die Voraussetzung ihrer natürlich-geschöpflichen Gemeinschaft. Nur wo Verschiedenheit ist, ist Gemeinschaft möglich; ohne Verschiedenheit gibt es wohl Einheit, aber keine Gemeinschaft. Gemeinschaft setzt gegenseitiges Nehmen und Geben voraus. Gemeinschaft ist Austausch und Ergänzung. Das ist der biblische Gesichtspunkt für die Wertung der individuellen Verschiedenheit: Sie ist, als solche, Ergänzungsfähigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit. Der eine hat in seiner Individualität, was der andere nicht hat; der eine bedarf dessen, was der andere hat. Der Mann bedarf der Frau, um Mann zu sein; die Frau bedarf des Mannes, um Frau zu sein. Die beiden Geschlechter sind aufeinander angewiesen; ihre Gemeinschaft hat nicht nur den Sinn der Fortpflanzung — obschon auch diese wieder eine neue Gemeinschaft, die Familie, schafft —, sondern auch den Sinn der Ergänzungsgemeinschaft.

Der Schöpfer hat es so gewollt, dass der einzelne Mensch

* Matthäus-Evangelium 5, 45.

nicht ein autarkes, für sich allein ganzes Wesen sei, wie der stoische Weise, wie der rationalistische Robinson auf seiner Insel. Er will, dass der eine auf den anderen angewiesen sei, dass die Menschen miteinander zu tun haben, um Gemeinschaft zu haben. Die Menschen sind schöpfungsmässig so angelegt, dass sie einander suchen und haben müssen. Ihre gegenseitige Bedürftigkeit ist der Hinweis auf ihre Gemeinschaftsbestimmung. Die individuelle Verschiedenheit und die in ihr begründete gegenseitige Ergänzungsfähigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit ist die natürlich-kreatürliche Voraussetzung für die wahrhaft personhafte Gemeinschaft der Liebe, so wie die eheliche Liebe von Mann und Frau die natürliche Voraussetzung und Vorschule der wahren, der christusmässigen Liebe ist.* In der individuellen Besonderheit jedes einzelnen liegt die Begrenztheit jedes einzelnen und in ihr die gegenseitige Abhängigkeit. Diese Abhängigkeit wird hier nicht — wie im stoischen Rationalismus und in der von ihm bestimmten neuzeitlichen Auffassung des Menschen bis auf Rousseau und Fichte — als etwas Beschämendes und zu Ueberwindendes angesehen, etwas, was die Würde des Menschen beeinträchtigt und darum nach Möglichkeit entweder beseitigt oder wenigstens ignoriert werden soll. Bei Rousseau heisst es: Die Menschen «vécurent libres, sains, bons et heureux ... tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains».** Auch die Familie, die einzige natürliche «société, se dissout sitôt que ce besoin cesse ... Les enfants, exempts de l'obéissance qu'ils devaient au père ..., rentrent tous également dans l'indépendance..., ils n'aliènent leur liberté que pour leur utilité».*** Im Christentum dagegen ist diese gegenseitige Abhängigkeit Schöpfungsbestimmung, Hinweis

* Epheserbrief 5, 28 ff.

** Discours sur l'origine de l'inégalité des hommes, Oeuvres compl. I, 282.

*** Contrat social, a. a. O. S. 65. Aehnlich Locke, On Government, § 9.

und Vorschule auf die höchste Gemeinschaftsbestimmung hin. Es gehört zum christlichen Bekenntnis, dass kein Mensch sich selbst genügt.

Daraus ergibt sich nun aber auch eine neue Gerechtigkeitsidee. Das Suum cuique kann niemals als «jedem das Gleiche» ausgelegt werden, richtiger: niemals *bloss* als ein «jedem das Gleiche». *Gleich sind die Menschen durch die gleiche Bestimmung und Würde*, gleich sind sie darin, dass ein jeder selbst Gott verantwortlich ist, gleich ist darum ihr Recht, als Person anerkannt zu werden. Aber mit dieser Gleichheit der Würde ist nun verbunden die *Ungleichheit der Art und Funktion*, und dies nicht als ein Nebensächliches, Unwesentliches, sondern als ein zur selben Bestimmung Gehöriges. Darum kommt jedem Menschen *nicht nur ein Gleiches*, sondern *auch ein Ungleiches* zu; es bleibt wirklich beim «jedem das *Seine*», jedem das, was ihm unvertauschbar als das Seine, das nicht das des anderen ist, zukommt. Beides zusammen kommt zur Geltung im biblischen Gleichnis der menschlichen Gemeinschaft als Leib, als Organismus. Wie am Organismus jeder Teil, jedes Organ seine eigene Beschaffenheit und ihr entsprechend seine eigene Funktion hat, so hat auch am Leibe der Menschheit jeder Mensch durch seine eigene Art seine eigene Funktion, seinen eigenen Dienst am Ganzen. Es ist eine *dienstliche Ergänzungsgemeinschaft*. Aber — und das unterscheidet das biblische Menschenbild von der Organologie der Romantik* — seine *Würde* hat der Mensch nicht von seinem Dienst am Ganzen her; seine Würde als Person geht der Gemeinschaft voran, darum, weil jeder einzelne von Gott selbst berufen und ihm ganz persönlich verantwortlich ist. Die korporative Gemeinschaft steht nicht über den einzelnen, so dass diese unselbständige, untergeordnete Teile eines höheren Ganzen wären. Vielmehr ist die Gemeinschaft ja nur dann eine wahrhaft personale, wenn sie eine

* Vgl. meine Ethik «Das Gebot und die Ordnungen», S. 283 und 613.

Gemeinschaft von selbständigen, selbstverantwortlichen Personen ist.

Ebensowenig als der biblische Gleichheitsgedanke die Individualität und die korporative Ergänzungsgemeinschaft aufhebt, ebensowenig hebt der biblische Individualitäts- und Korporationsgedanke die Gleichheit auf. Primär ist die in Gottes Ruf begründete unmittelbare Selbstverantwortung gegenüber Gott und die in ihr begründete Würde und Gleichheit; sekundär, aber darum nicht unwesentlich, ist die in der Bestimmung zur Gemeinschaft begründete Angewiesenheit aufeinander und ihr natürliches Substrat, die individuelle Begrenztheit und Eigenart. Primär ist darum in der christlichen Idee der Gerechtigkeit die Gleichheit und das gleiche Recht aller; sekundär, aber deshalb nicht unwesentlich, ist die Verschiedenheit dessen, das einem jeden in der Gemeinschaft zukommt.

So sieht der christliche Glaube Gleichheit und Ungleichheit der Menschen, so bestimmt er darum das Prinzip der Gerechtigkeit. Unter den Reformatoren hat wohl Calvin diesen Zusammenhang zwischen der Schöpfungsordnung und dem Gleichheit-Ungleichheitsproblem am klarsten erfasst und zur Geltung gebracht. Seine Anschauungen darüber lassen sich in den Worten eines massgebenden Calvinforschers* folgendermassen zusammenfassen: «Wohl sind die Menschen von Natur gleich... Weil sie alle dasselbe Ebenbild Gottes tragen, ist auch die aus dieser Gleichheit unmittelbar quellende Brüderlichkeit für sie eine Gabe und Aufgabe zugleich. Aber diese Brüderlichkeit berührt in keiner Weise die sozialen Unterschiede, die überlegenen Ordnungen in der Familie und in der Gesellschaft... Die unbestreitbare Gleichheit aller Menschen vor Gott, die durch das ihnen eingeprägte Gottesbild klar gekennzeichnete Gleichwertigkeit, bedeutet noch nicht Gleichartigkeit... Die Ordnung setzt die Mannigfaltig-

* Bohatec, «Calvin und das Recht», S. 66 ff.

keit und Gliederung und darum die Ungleichheit der Gaben und Aufgaben, Würden und Leistungen innerhalb des gesellschaftlichen Körpers voraus. Die Spannung zwischen der natürlichen Gleichheit und der gliedhaften Ungleichheit verliert ihre Kraft, wenn man erwägt, dass beide, *Gleichheit und Ungleichheit, in dem Setzungswillen Gottes begründet sind.* Gleichheit und Ungleichheit verpflichten. Die mit der Ungleichheit gegebenen Vorrechte und Würden sind nur erhöhte Rechte auf erhöhte Pflichten. Diese immer wieder eingeschärfte, das Gleichgewicht von Rechten und Pflichten darstellende Regel entspricht durchaus dem Prinzip der Wertgleichheit. Die ungleich verteilten Gaben verpflichten zu ungleichen Aufgaben und zu einem gegenseitigen Austausch der Fähigkeiten».

Nicht wesentlich anders hat Luther [17] gedacht und gelehrt, nur dass bei ihm das Hauptgewicht auf die Unterordnung des einzelnen unter die in der Verschiedenheit begründete Ordnung fällt. Die ihr entsprechende Ueberordnung und Autorität aber versteht er als eine, die einzig und allein um des Dienstes an der Gemeinschaft willen notwendig ist. «Alle Stände zielen dahin, dass einer dem anderen dient.» * Die Obrigkeit hat keine andere raison d'être als allein die «den Untertanen fleissig zu helfen».** «Der Hausvater allein dient im Hause; die Hausmutter allein ist die Magd. Der einzige, der im Staat untertan ist, ist die Obrigkeit. Der, der befiehlt, ist der servus servorum».***

Das also ist die christliche Antwort auf die Frage, die in der formalen Gerechtigkeitslehre des Aristoteles offen bleibt und offen bleiben muss: Was der Grund der Gleichheit und der Ungleichheit, welches das Verhältnis beider zueinander,

---

* Luther, Werke, 15, 625.
** ebenda.
*** 6, 467.
**** 43, 664.

und was also das Prinzip der Gerechtigkeit sei. Die christliche Offenbarungsreligion ist die einzige, die diese Idee der Gerechtigkeit in sich trägt, die mit der Anerkennung der gleichen, unbedingten Personwürde die Anerkennung der Gemeinschaftsverantwortlichkeit als Pflicht und Recht gegenseitiger Abhängigkeit und Dienstbarkeit verbindet, die einzige, die ebenso sehr die Gleichheit wie die Ungleichheit der Menschen zur Geltung bringt und die Selbständigkeit des einzelnen zugleich mit seiner Unterordnung unter ein soziales Ganzes im Gotteswillen verankert weiss. Sie allein vermag darum den Menschen vor den Ansprüchen eines einseitigen Individualismus wie eines einseitigen Kollektivismus zu schützen.

Achtes Kapitel

DAS GÖTTLICHE GESETZ DER GERECHTIGKEIT

Die Idee der Gerechtigkeit und der Gedanke eines göttlichen Gesetzes der Gerechtigkeit sind eins und dasselbe. Das ist nicht eine philosophische Theorie oder eine religiöse Anschauung, der man zustimmen oder die man ablehnen kann. Wer im Ernst sagt: «Das ist gerecht» oder «Das ist ungerecht», hat schon, auch wenn er sich dessen nicht bewusst ist, an eine aussermenschliche, höchste oder letzte Instanz appelliert, an eine Norm, die über allen menschlichen Gesetzen, Abmachungen, Sitten und Gewohnheiten steht, eine Norm, an der alle diese menschlichen Instanzen gemessen werden. Entweder gibt es diese absolute, göttliche Gerechtigkeit — oder aber Gerechtigkeit ist bloss ein anderes Wort für etwas, was den einen Menschen passt, den anderen nicht, was den einen zweckmässig erscheint, den anderen nicht. Entweder hat das Wort Gerechtigkeit den Bezug auf göttliche Ursetzung, den Klang des Heiligen und unbedingt Gültigen — oder aber es ist ein leerer Schall.

Man kann an der Gerechtigkeit zweifeln, wie man an aller Wahrheit zweifeln kann. Aber eines kann man nicht: Man kann nicht an Gerechtigkeit glauben und die Idee eines göttlichen Gesetzes der Gerechtigkeit ablehnen. Dem primitiven Bewusstsein stellt sich dieser Zusammenhang dar in der Vorstellung von Göttern als Gesetzgebern und Hütern der Ordnungen der Gerechtigkeit. In dieser mythischen Vorstellung kommt die Wahrheit zum Vorschein, dass Gerechtigkeit etwas Heiliges ist, dass sie «über» den Menschen steht, dass man darüber ebenso wenig willkürlich verfügen kann wie über die Wahrheit. Ja, es besteht eine enge Verbindung zwischen Wahrheit und Gerechtigkeit.* Beide kann man nicht erfinden, sondern muss sie finden. Sie haben ihren Bestand «jenseits» aller menschlichen Setzung oder Konvention. Auch die Gerechtigkeit ist Wahrheit. Wer sagt: «Das und das ist gerecht» meint: «Das ist in Wahrheit so, dagegen kann niemand Einsprache erheben, das ‚ist' einfach so». Darum ist das Gerichtswesen zu allen Zeiten von einem Nimbus der Heiligkeit umgeben gewesen. Der Richter ist ein Künder, ein Finder göttlicher Wahrheit. Es ist ein heiliges Ding, Gericht zu halten und Recht zu sprechen; es ist eine Art Offenbarung, wenn man das Gerechte findet, man begegnet darin einer Wirklichkeit, die uns unbedingt überlegen ist, die uns alle bindet, einer Ordnung, die für uns Menschen unantastbar, schlechterdings verehrungswürdig, heilig ist. Es ist kein Zufall, dass bei Gericht geschworen wird und dass die Richter «Geschworene» sind. Sind es auch irdische Dinge, zeitliches Mein und Dein, um die es im menschlichen Gericht geht, so ist doch die Ordnung, die diese Dinge normiert, an der gemessen sie gerecht oder ungerecht sind, nichts Irdisches und nichts Zeitliches, sondern überweltlich und ewig. Dem gerechten Urteil muss man sich beugen, nicht weil man dazu gezwungen wird, sondern weil es uns innerlich bezwingt — ob's uns lieb ist oder leid. Es ist gültig und wahr. Wahrhaftig gerechtes Urteil

* Vgl. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes, S. 108.

ist «Gottesurteil». Das *φύσει δίκαιον* «ist unabhängig davon, ob es den Menschen gut scheint oder nicht» (Aristoteles).* Dieses Unbedingt-Geltende, diese über allem menschlichen Gesetz stehende göttliche Urordnung nannten die Griechen «das Gesetz der Natur». Wie sie die Gestirne in geregelten Bahnen wandeln sahen, die kein Mensch ändern kann, wie sie in allem Naturgeschehen solche Regelmässigkeiten wahrnahmen, die in ihnen den Eindruck göttlicher Ordnung erweckten, so war ihnen auch jene Ordnung, an die das gerechte Urteil appelliert, woran sich das Gerechte vom Ungerechten scheidet, ein kosmisch-göttliches Gesetz. Kosmos war ihnen göttliche Ordnung, ein von göttlichem Geist durchwaltetes Sinnganzes. So meinte es auch Aristoteles, als er das *φύσει δίκαιον*, das von Natur Gerechte, als das absolut Gerechte vom menschlichen, «gesetzlichen», vom *νομικὸν*, vom bloss relativ gerechten Gesetz unterschied. Ueber Cicero, diesen einflussreichsten Rechtsdenker des Altertums und über die von der stoischen Philosophie bestimmten Juristen des Corpus Juris Civilis ist dann dieser Begriff der lex naturae und des ius naturale, des «Naturrechts», in den christlichen Sprachgebrauch übergegangen und hat, von der Zeit der Kirchenväter bis in die Aufklärungszeit hinein, das Fundament des europäischen Rechtsdenkens gebildet.[18]

Man mag die Uebernahme eines so schillernden, aus pantheistischem Denken stammenden Begriffes durch die christlichen Theologen und Juristen seltsam oder bedauerlich finden; wir werden später Gelegenheit haben, den Gründen nachzugehen, warum das geschehen ist, und warum diese Idee anderthalb Jahrtausende lang auf christlichem Boden massgebend blieb, auch bei solchen Denkern, denen sonst an einer Synthese von Christentum und Antike nichts gelegen war. Eins aber steht ausser Zweifel: dass im Bereich des christlichen Denkens der Begriff «Naturrecht» einen neuen Sinn bekam.

---

* Nik. Ethik 5, 10.

Von einem pantheistischen Kosmosbegriff kann ja innerhalb des christlichen Glaubens nicht die Rede sein. Wenn der alte Grieche das Gesetz der Gerechtigkeit nach Analogie der Naturgesetze dachte, so denkt umgekehrt der Christ die Naturgesetze nach Analogie des Gerechtigkeitsgesetzes. Wer an den Gott der biblischen Offenbarung glaubt, für den sind die Ordnungen der Natur Produkte des göttlichen Willens; sie sind so, wie und weil Gott sie ins Dasein «gerufen» hat. «Und Gott sprach: Es werde! — und es ward.»* «So er spricht, so geschieht's, so er gebeut, so steht es da.»** Gott ist nicht ein immanenter Welt-logos, sondern der Welt-gesetzgeber; das Weltgesetz ist Manifestation seines Schöpferwillens. So ist auch das Gesetz der Gerechtigkeit das Gesetz des Gotteswillens. Hinter dem Suum cuique steht als die Ur-ordnung, die festsetzt, was einem jeden zukommt, der Wille des Schöpfers, die Schöpfungsordnung. Das Gesetz, die Ordnung der Schöpfung ist jene Urordnung, an die — vielleicht ohne es zu wissen — jeder appelliert, der den Gedanken der Gerechtigkeit denkt. Was das Gerechtigkeitsgefühl des einfachen Menschen, jedes Menschen, nur ahnt, nur dunkel empfindet, das tut sich in der biblischen Offenbarung auf als *die Ordnung des Schöpfers*.

Warum setzen wir das Gesetz der Gerechtigkeit mit dem *Schöpfer*willen Gottes in Beziehung? Warum nicht einfach mit seinem sittlichen *Gebot*? Gewiss ist das Gesetz der Gerechtigkeit für den menschlichen Willen göttliches Gebot, sittliche Vorschrift, Norm, Regel, nach der gehandelt werden soll. Aber mit dem Gesetz der Gerechtigkeit hat es eine besondere Bewandtnis, eine andere als mit dem Gebot der Nächstenliebe. Es spricht nicht nur etwas aus, das sein *soll*, sondern auch etwas, das *ist*. Das Gesetz der Gerechtigkeit weist zurück auf eine Ordnung des Seins, kraft deren jedem Geschöpf sein Bereich, sein Spielraum, seine Freiheit und seine Schranke zugewiesen wird. Gott, der Schöpfer, gibt jedem Geschöpf mit

* 1. Moses 1, 3.
** Psalm 33, 9.

seinem Sein und So-sein das Gesetz seines Seins und So-seins. Er bestimmt, indem er es schafft, was ihm zukommt. «Da hoben sich Berge, senkten sich Täler. Du hast eine Grenze gesetzt, die sie nicht überschreiten.»* «Als ich dem Meer eine Schranke zog, ihm Tor und Riegel setzte und sprach: Bis hierher und nicht weiter.»** Schöpfung ist Ur-zuteilung, materiale Lebensvorschrift. Jedes Geschöpf *soll* so sein, wie Gott es geschaffen hat; jedes Geschöpf soll — sofern ihm Freiheit gegeben ist, sofern sich also das Gesetz der Schöpfung nicht von selbst an ihm vollzieht — diese vom Schöpfer gesetzte Ordnung der Geschöpfe respektieren; es *soll* jedes andere Geschöpf als das respektieren, *als was es von Gott geschaffen*, gewollt ist.

So ist also jedem Geschöpf mit der Schöpfung und mit der in der Schöpfung sich manifestierenden *Seinsgestalt* sein *Lebensgesetz* gegeben; es ist ihm sein Recht gegeben, sein Raum abgegrenzt, das ihm Zukommende und das ihm Nichtzukommende bestimmt. In der Schöpfung ist darum jene «Festlegung» geschehen, auf die das Suum cuique hinweist.*** In der Schöpfung ist es begründet, dass der Mensch nicht nur etwas soll, sondern dass er auch auf etwas Anspruch und Rechte hat, die von den anderen respektiert werden sollen, dass ihm «etwas zukommt».

Gerade die für die Gerechtigkeit so entscheidende Verbindung von Gleichheit und Ungleichheit wird nur von der Schöpfungsordnung her verständlich. Gott hat die Menschen gleich geschaffen, insofern er jeden «ihm zum Bilde» schuf, indem er jeden als einen ihm Verantwortlichen und zur Gemeinschaft mit ihm Bestimmten ins Leben ruft. Darin, dass jeder Mensch, unbeschadet seiner kreatürlichen Eigenart, genau so wie jeder andere, ein zur Rechenschaft zu ziehendes, ein mit Freiheit

---

* Psalm 104, 8 f.

** Hiob 38, 10 f.

*** Vgl. oben, S. 28.

begabtes und für den Gebrauch dieser Freiheit verantwortliches, ein zum Menschsein bestimmtes und zum höchsten Ziel berufenes Wesen ist — darin hat jeder Mensch die mit der jedes anderen identische Menschenwürde, und in dieser hat er sein Ur-recht, das er jedem anderen gegenüber geltend machen darf und soll. Das ist die in der Schöpfung begründete Gleichheit der Menschen, auf der die ewigen, unveräusserlichen Menschenrechte beruhen.

Zugleich aber ist jeder Mensch vom Schöpfer mit seiner Eigenart, zum Beispiel als Mann oder als Frau, geschaffen, und auch dieses ihm im Unterschied zu anderen Zukommende will beachtet, respektiert sein. Es kommt ihm als Mann etwas anderes zu als der Frau, trotzdem ihnen beiden als Menschen ein Gleiches zukommt. In der Schöpfung ist beides begründet, die Gleichheit der Menschen- oder Personwürde und die Ungleichheit der Art und Funktion. Beides ist gleichermassen ein Anzuerkennendes, ein jedem Zukommendes, etwas, das beim Zuteilen von Rechten und Pflichten beachtet sein will. Das Gesetz der Gerechtigkeit fordert die gegenseitige Anerkennung dieses schöpfungsmässig Zukommenden, dieser Ur-rechte; das Gesetz der Gerechtigkeit verweist also auf die Ur-zuteilung, auf die Schöpfung, durch die jedem das Seine gegeben ist. Daher kommt es, dass überall da, wo dieser Schöpferwille unbekannt ist, dem Gerechtigkeitsprinzip entweder die Gleichheit oder die Ungleichheit oder die rechte Verhältnisbestimmung beider fehlt. Nur aus der Schöpfungsordnung als Prinzip aller Gerechtigkeit wird verständlich, warum sowohl im gleichen Menschsein als auch im besonderen individuellen Sosein etwas liegt, das gerechterweise anerkannt werden muss, ein Anspruch, ein Recht, in dessen Respektierung die Gerechtigkeit besteht. Wer an der Schöpfungsordnung vorbeigeht, findet keine Beziehung zwischen der Norm der Gerechtigkeit und der kreatürlichen So-beschaffenheit.

Eben darum kann nicht der Imperativ der Nächstenliebe das Fundament der Gerechtigkeitslehre sein. Das Liebesgebot als

solches kennt keine Ansprüche und Rechte, keine abgegrenzten Bezirke.[19] Es sagt nichts davon, was einem jeden zukommt, worauf ein jeder ein Recht hat, erst recht nichts davon, was einem jeden Besonderes zukommt. Das Liebesgebot ist nicht differenzierend und nicht abgrenzend. Von der Liebe gilt: «Hier ist nicht Jude noch Grieche, nicht Freier noch Knecht, nicht Mann noch Weib.»* Die Liebe als solche ordnet nicht, sondern sie setzt sich, wo sie ihr eigenes Werk tut, über alle Ordnungen und Grenzen hinweg; sie fragt weder nach den eigenen Rechten noch nach denen der anderen; denn sie gibt jedem sich selbst, ganz und ungeteilt und über alles abgrenzende Mass hinaus. Sie setzt aber immer die Gerechtigkeit voraus; sie erfüllt zuerst die Ansprüche, die die Gerechtigkeit bestimmt, ehe sie in ihr Eigenes kommt, das im Darüberhinausgehen besteht, im Mehr-als-Gerechten, im Schenken dessen, worauf niemand einen gerechten Anspruch geltend machen kann. Indem sie die Gerechtigkeit voraussetzt, bekennt sie, dass sie selbst nicht imstande ist, jene Grenzen zu setzen, die mit der Gerechtigkeit gemeint sind. Jene Grenzen aber, die die besonderen Rechte und Pflichten feststellen, gründen in der Ordnung der Schöpfung, die einem jeden das Seine zuteilt.

Machen wir uns das an einem Beispiel klar. In jenem berühmten Bericht, den Marx und Engels von den Zuständen des frühkapitalistischen England gaben,** ist etwas vom Empörendsten das Elend der industriellen Kinderarbeit. Warum empört es uns, wenn Kinder von zehn Jahren in Fabriken gesteckt und zu mehr als zwölfstündiger Tagesarbeit gezwungen werden? Darum, weil wir fühlen, dass damit dem Kind Unrecht geschieht, dass man ihm seine Jugend stiehlt und es so vergewaltigt. Man nimmt ihm «sein Recht auf Jugend», man legt ihm Lasten auf, die ihm «nicht zukommen». Wir nennen es widernatürlich, wenn man so das Kind zum Erwachsenen stempelt. Das Gerechtigkeitsgefühl appelliert also an die

* Galaterbrief 3, 28.
** Fr. Engels, «Die Lage der arbeitenden Klassen in England», 1845.

Ordnung der Schöpfung. So will es der Schöpfer nicht haben. Er, der das Kind so und nicht anders werden lässt, hat ihm mit dieser seiner kreatürlichen Eigenart auch das Gesetz, das Recht auf dieses So-sein gegeben. Damit, dass der Schöpfer ein Kind unter uns stellt, hat er es auch mit einem Recht versehen, das von uns nicht angetastet, das von uns respektiert werden soll. Das Kind hat einen heiligen Anspruch darauf, als Kind, nicht als Erwachsener behandelt zu werden. Seine Eigenart, ein Kind zu *sein*, hat ohne weiteres das Recht bei sich, als Kind *behandelt* zu werden. Dieser Zusammenhang von kreatürlichem Sein und Recht ist in der Schöpfungsordnung, und nur in ihr, begründet und begründbar. Schöpfungsordnung ist Rechtsschutz der Kreatur vor der Willkür der Menschen, heiliger Rechtsschutz, göttliches Gesetz der Gerechtigkeit.

Die inhaltliche Bestimmtheit und Differenziertheit der Gottesgebote der Bibel hat in dieser differenzierenden, jedem das Seine zuweisenden Schöpfungsordnung ihren Seinsgrund; sie werden auch, wie wir noch sehen werden, in der Bibel selbst auf die göttliche Schöpfungsordnung zurückgeführt. Ueberall da, wo dem Mann, der Frau, dem Kind je ein Besonderes geboten wird, ist die Schöpfungsordnung im Spiel.* Vom Liebesgebot aus ergibt sich keine solche Unterscheidung; das Liebesgebot setzt sie voraus, ohne sie selbst hervorzubringen. Die Gerechtigkeit sagt, was einem jeden besonders «zukommt», und sie sagt es darum, weil sie auf der Ur-Ordnung, der Schöpfungsordnung begründet ist. Die Schöpfungsordnung ist jene Festlegung, jene Besonderung und Abgrenzung der Bereiche, kraft deren der Mensch Person-im-Gefüge ist, und kraft deren es Gerechtigkeit gibt.

Das wird nun an einem Letzten vollends deutlich. Die Ordnung der Schöpfung gibt nicht nur jeder Kreatur das Ihre, sondern sie fügt sie auch ein in bestimmte Gefüge oder Gehörig-

---

* Vgl. das unten über die «Haustafeln» Gesagte, S. 134.

keiten oder Ordnungen. Die Schöpfungsordnung gibt nicht nur dem Mann und der Frau je das Ihre — ein Gleiches als Menschen, ein Ungleiches nach ihrer Art und Funktion als Mann und Frau —, sondern sie verbindet auch Mann und Frau durch ein besonderes Gefüge, die Ehe. Die Ehe ist diejenige Geschlechtsgemeinschaft, in der der Mann durch die Frau Mann und die Frau durch den Mann Frau wird, so dass sie beide darin wahrhaft menschlich, personhaft verbunden sind. Also nicht nur das Mannsein des Mannes und das Frausein der Frau ist Schöpfungsordnung, sondern auch die Ehe selbst, das personhafte Mann-Frau-Gefüge.* Noch mehr, nur aus diesem Gefüge als einer göttlichen Schöpfung und Ordnung ist das Mannsein des Mannes und das Frausein der Frau, ist die Geschlechtsdifferenz als eine menschliche, personhafte, sittliche verständlich. Nur von der Ehe her wird der Mann in seiner männlichen, die Frau in ihrer weiblichen Art und Funktion verständlich.

Also nicht bloss der Mensch ist Gottes Schöpfung, sondern auch die Ehe, nicht bloss das Personsein und die Eigenart des Menschen, sondern auch das Gefüge, das Ehe heisst. Wir nennen, mit Recht, die Ehe eine «göttliche Stiftung». Man kann die Ehe auch biologisch, soziologisch, historisch verstehen; aber dann verstehen wir sie nicht als etwas Seinsollendes, sondern als ein rein Faktisches, nun einmal so oder so Gewordenes. Von der biblischen Offenbarung her aber wird die Ehe als eine Setzung Gottes, des Schöpfers erkannt. Es gibt darum, nach biblischer Lehre, nicht nur ein Recht des Menschen und nicht nur ein Recht des Mannes und der Frau, sondern auch ein Recht der Ehe. Nicht nur der Mann hat einen Anspruch, den die Frau anerkennen soll, und nicht nur die Frau hat ein Recht an den Mann, sondern die Ehe hat ein Recht und einen Anspruch an Mann und Frau. Nicht nur der Mensch-im-Gefüge gründet in der Schöpfungsord-

* So: Markus-Evangelium 10, 9.

nung, sondern auch das Gefüge selbst. Es gibt eine heilige, göttliche, weil in der Schöpfung begründete Eheordnung, die von Menschen nicht beliebig abgeändert werden kann, ohne dass das Menschenleben in Verfall gerät. Als eine göttliche Stiftung hat die Ehe ihr göttliches Stiftungsgesetz. Der neuzeitliche Zerfall der Ehe hat vor allem diese Ursache, dass man die Ehe nicht mehr als göttliche Stiftung, sondern als blossen menschlichen Vertrag betrachtet, den der Mensch ebenso auflösen kann, wie er ihn abgeschlossen hat, und dessen Inhalt er beliebig bestimmen kann.

Nur von dieser göttlichen Gemeinschaftsordnung der Ehe her können Rechte und Pflichten von Mann und Frau, als Mann und Frau, richtig verstanden werden. Die aus der schöpfungsmässigen Verschiedenheit sich herleitenden besonderen Rechte und Pflichten sind alle als auf das Gefüge bezogene, von ihm her begründete und aus ihm ihren Sinn erhaltende zu erkennen. Alle schöpfungsmässigen Verschiedenheiten der Menschen sind, wie wir früher feststellten, auf Ergänzung hin angelegte Verschiedenheiten, und alle schöpfungsmässigen Gefüge, wie Ehe und Familie, sind Ergänzungsgemeinschaften, die auf ergänzungsfähiger und ergänzungsbedürftiger Individualität beruhen. Jede schöpfungsmässige Individualität ist eine «Zu-etwas-Gehörigkeit». So wie der Schlüssel zum Schloss gehört und das Schloss zum Schlüssel, sodass ein Schloss nichts ist ohne den Schlüssel und ein Schlüssel nichts ohne ein Schloss, so ist der Mann als Mann auf die Frau hin und die Frau als Frau auf den Mann hin geschaffen, und so ist der Mann als Mann und die Frau als Frau unverständlich ohne dieses Ganze, das sie zusammen bilden sollen, die Ehe. Ihre Ungleichheit ist sinnvoll im Blick auf dieses Gefüge, auf diese Ergänzungsgemeinschaft. Aus ihr leitet sich das besondere Recht des Mannes und das besondere Recht der Frau ab. Die Schöpfungsordnung der Ehe ist die Voraussetzung für die Bestimmung der Gerechtigkeit im Verhältnis von Mann und Frau. Aber während der Schlüssel nichts ist und keinen Wert hat

ohne das Schloss, kann das vom Mann und der Frau nicht gesagt werden. Denn ihr M e n s c h - sein erschöpft sich nicht im Mann-sein oder Frau-sein. Vielmehr sind sie, dem Wert nach, zuerst Menschen und sodann Mann und Frau. Ihre Personwürde, Mensch zu sein, ist ihrer kreatürlichen Art- und Funktionsbestimmung in der Ergänzungsgemeinschaft übergeordnet. Darum gehen die Rechte, die sich auf den Menschen als Menschen beziehen, allen Rechten, die sich aus der Differenzierung und Gemeinschaftsbezogenheit der Menschen ergeben, voran. Von ihnen ist darum zuerst zu handeln.

Neuntes Kapitel

DIE GLEICHHEIT DER MENSCHEN: DIE FREIHEITSRECHTE

Einer Zeit, welche die Ungeheuerlichkeiten des totalen Staates erlebt hat, steht, wenn sie an Gerechtigkeit denkt, die Freiheit im Vordergrund. Damit werden all die gedanklichen Motive wieder lebendig, die die neuere Staats- und Rechtsgestaltung in Bewegung gesetzt und überhaupt das neuzeitliche Geistesleben beherrscht haben. Es ist verständlich, dass gerade von da her auch ein neues Interesse am «Naturrecht» entsteht, an jener Idee, an der sich immer wieder das Postulat der ewigen, unveräusserlichen Menschenrechte entzündete. Es gibt aber eine Naturrechtsidee, die von den Menschenrechten nichts weiss. Ebensowenig wie die Idee der gleichen Menschenwürde aller Menschen ist der Gedanke unveräusserlicher ursprünglicher Freiheitsrechte eine Selbstverständlichkeit. Diese Idee ist dem Altertum bis zum Beginn unserer Zeitrechnung unbekannt. Das «von Natur Gerechte» ist in der ältern griechischen Philosophie immer ein objektives, nicht ein subjektives Recht. Wie in der sozialen und politischen Tatsächlichkeit der griechischen Polis, so erscheint

auch im Denken der Philosophen der Mensch als eingebettet in ein soziales Ganzes. Nicht dem Staat gegenüber, sondern allein im Staat hat der Mensch Rechte, und diese Rechte sind — in der philosophischen Reflexion so gut wie in der Wirklichkeit — ungleiche; ihr selbstverständlicher Grenzfall oder Nullpunkt ist immer der Sklave.[20] Weder Plato noch Aristoteles haben an der Institution der Sklaverei, dieser radikalen Verneinung der gleichen Menschenwürde und des ursprünglichen Freiheitsrechtes, gerüttelt. Die Idee der Menschenrechte hat einen bestimmten geschichtlichen Ursprung, denselben wie die Idee der gleichen Menschenwürde und der Rechtsgleichheit: den christlichen Glauben auf der einen, die stoische religiöse Philosophie auf der andern Seite.

So sehr auch diese beiden geistigen Mächte in ihrer Sicht des Menschen und seiner Bestimmung voneinander abweichen, darin stimmen sie überein und darin ist ihre geschichtliche Auswirkung immer wieder eine gleichgerichtete gewesen: sie beide anerkennen eine Einheit des Menschengeschlechts, ein wesenhaft Gleiches, in dem die unverlierbare Würde eines jeden, der Menschenangesicht trägt, begründet ist, und aus dem sich gewisse ursprüngliche, auch der staatlichen Ordnung gegenüber geltend zu machende, von keinem staatlichen Placet abhängige Freiheitsrechte als notwendige Konsequenz ergeben. Dass in der genaueren Bestimmung dieser Freiheit die stoische Lehre vom Naturrecht und die biblische Lehre von der Schöpfungsordnung Gottes auseinandergehen, dass dort der rationalistische Individualismus einerseits, hier der christliche Gemeinschaftsgedanke anderseits, die nähere Deutung der Freiheitslehre bestimmen, soll späterhin gezeigt werden. Wir haben zunächst den christlichen Freiheitsgedanken zu entwickeln.

Im christlichen Verständnis des Menschen ist nicht die Freiheit das Wichtigste, sondern die Gottgebundenheit, die Gottesherrschaft. Das erste, was vom Menschen zu sagen ist, ist, dass er Gott, seinem Schöpfer, gehört, dass an ihm die Herrschaft

Gottes sich verwirklichen will und soll. Aber aus diesem ersten folgt notwendig als zweites die Freiheit. Denn die Herrschaft Gottes will sich an ihm so verwirklichen, wie es dem Wesen Gottes entspricht: aus Liebe, in Liebe, zur Liebe. Der Grundgedanke der biblischen Botschaft heisst: Verwirklichung der Gottesherrschaft am Menschen in der Liebe durch den Glauben. Der Glaube, christlich verstanden, ist nichts anderes als das Empfangen der in der Offenbarung sich selbst erschliessenden Gottesliebe. Dieses Empfangen aber kann, gerade wie seine Auswirkung in der Nächstenliebe, nur in Freiheit geschehen. Zu dieser Freiheit ist darum der Mensch berufen; dasselbe Gotteswort, das ihn der Herrschaft Gottes unterwirft, schenkt ihm diese Freiheit.* Darum gehört zur Bestimmung des Menschen notwendig die Freiheit. Nur mit einem freien Wesen kann Gott Gemeinschaft haben. Wie alle Gemeinschaft, so ist auch diese höchste nur in Freiheit möglich. Nur in Freiheit kann der Mensch Gottes Willen als ein liebender, als ein freiwillig gehorchender tun. Wie man nur in Freiheit glauben kann, so kann man auch nur in Freiheit lieben. Die freie Antwort des Menschen auf das ihn anrufende und berufende Gotteswort, der Glaube als höchste Selbstverantwortlichkeit und die Selbstverantwortlichkeit als Gottgebundenheit — das ist die biblische Sicht des Menschen und der Menschenwürde. Zu dieser Freiheit, zu diesem Gehorsam sind alle gerufen, darum sind alle dieser selben Würde der Menschenbestimmung teilhaftig.

Diese Freiheit aber liegt noch nicht im Bereich der Gerechtigkeitslehre, sondern oberhalb derselben; denn die Gerechtigkeit hat es mit jenem «Seinen» zu tun, das man «zuteilen» oder auch nicht zuteilen kann, also mit einer Freiheit, die Menschen verweigert, geraubt werden kann. Die Freiheit des Glaubens aber liegt jenseits dessen, was Menschen verweigern oder rauben können. Keine Sklaverei, kein Kerker, keine staat-

* Galaterbrief 5, 13; 2. Korintherbrief 3, 17; Evang. Johannes 8, 36.

lichen Zwangsmittel oder Strafdrohungen können diese Freiheit zerstören. Die libertas christiana liegt oberhalb der Sphäre, wo es um gerecht oder ungerecht geht, darum, weil hier kein Etwas zugeteilt wird. Hier geht es vielmehr um die Person selbst, nicht um die Person-im-Gefüge. Hier steht der Mensch Aug' in Auge Gott selbst gegenüber, und kein Mensch kann hier dazwischentreten. Diese Freiheit kann nur Gott selbst geben, und nur er selbst kann sie nehmen. Das ist der Grund, warum im Neuen Testament, wo es vor allem um dieses Innerste geht, die Freiheitsfrage im Sinn von Menschenrechten nicht im Zentrum, sondern im Gegenteil ganz an der Peripherie liegt. Wo es um die allerpersönlichste Freiheit geht, kann ja auch der Sklave und der Eingekerkerte ein Freier sein.* Die Glaubensfreiheit ist so tief, so sehr im Zentrum der Person Gottes und des Menschen gegründet, dass keine weltliche Ungerechtigkeit und Tyrannei sie berühren oder gar rauben könnte. Es ist darum auch nicht möglich, aus dieser libertas christiana die Freiheitsrechte abzuleiten. Diese haben vielmehr dort ihren Ursprung, wo alle Gerechtigkeit ihren Ursprung hat, im Ordnungsgefüge der Schöpfung.

Auch der Sklave k a n n, im Sinne der Glaubensfreiheit, ein Freier sein — das ist klare neutestamentliche Lehre, wie es denn auch unwidersprechliche urchristliche Tatsache ist. Aber damit ist nicht gesagt, dass die Sklaverei oder irgendeine andere Form der Menschenknechtung e r l a u b t sei. Die Freiheitsrechte gehören unzertrennlich zu der Ordnung, in die Gott, der Schöpfer, den Menschen hineinstellt, die Gott dem Menschen innerhalb der Welt gibt. Was man gewöhnlich «Glaubens- und Gewissensfreiheit» nennt, ist nicht die Freiheit, zu glauben — die kann ein Staat weder geben noch nehmen, die vermag er nicht und die braucht er nicht zu garantieren. Wohl aber kann dem Menschen durch die Ungerechtigkeit von Menschen, durch Tyrannei und Machtmittel, die

* Wie in der urchristlichen Gemeinde die Sklavenfrage gelöst wurde, dazu s. u. S. 124 ff.

Glaubensausübung, der freie Gottesdienst, die Freiheit der «religiösen Betätigung» genommen, und kann er umgekehrt zu einer seinem Gewissen widersprechenden religiösen Betätigung gezwungen werden. Man kann darum dieses Freiheitsrecht, das Recht der freien Glaubensausübung, die «Religionsfreiheit», da sie der eigentlichen Glaubensfreiheit am nächsten steht, das grundlegende aller Freiheitsrechte nennen, auch wenn es in der geschichtlichen Entwicklung durchaus nicht am frühesten hervorgetreten ist. Es ist immerhin bedeutsam, dass die staatliche Gewährleistung dieses Freiheitsrechtes der Ausgangspunkt der ganzen staatlichen Anerkennung von Menschenrechten war.[21] Freilich hat es lange genug gedauert, bis die Kirche jene Entwicklung, die sich im Zeitalter der entstehenden römischen Reichskirche angebahnt hatte, nämlich die Entwicklung zur religiösen Zwangseinheit, als Fehlentwicklung anerkannte und das Prinzip der freien Glaubensausübung sich zu eigen machte. Mehr als tausend Jahre lang hatte sie gemeint, den wahren Glauben durch staatlichen Zwang sicherstellen zu müssen. Sie hatte es besser machen wollen als der Schöpfer selbst, der dem Menschen mit der Freiheit auch die Möglichkeit der falschen Entscheidung liess. Wo der Mensch nicht die äussere Freiheit hat, sich auch zum Falschen zu entscheiden, kann er sich nicht in echter Freiheit für die Wahrheit entscheiden. Wenn man dem Menschen, in falsch verstandenem Glaubenseifer, die äussere Freiheit der Wahl nimmt, indem man ihn zu einer bestimmten Weise der Gottesverehrung zwingt und jede Aeusserung eines von der kirchlichen Regel abweichenden Glaubens bestraft, gefährdet man von vornherein den Glauben, den man durch diesen falschen Zwang sicherstellen will. Es bedurfte vieler Jahrhunderte, bis endlich im Kampf gegen unerträglich gewordene kirchliche Tyrannei dieses wichtigste Freiheitsrecht des Menschen sichergestellt wurde. Die Kirche, die sich heute über ihre Vergewaltigung durch den totalen Staat mit Recht beklagt, sollte nie vergessen, dass sie zuerst es war, die dem Staat das schlechte Beispiel der Gewissensvergewaltigung gab, in-

dem sie mit staatlicher Macht das sicherstellen wollte, was nur freier Entscheidung entspringen kann. Die Kirche sollte sich zu ihrer Beschämung stets daran erinnern lassen, dass sie fast in allen Stücken die erste Lehrmeisterin des totalen Staates war.[22]

Ist das Recht freier Glaubensausübung das erste durch seine Beziehungsnähe zur eigentlichen Glaubensfreiheit — die niemand nehmen kann —, so ist anderseits, vom menschlichen Leben aus gesehen, das primäre Recht das auf die physische Freiheit. «Mehr als die Hälfte des Lebens bedeutet die Freiheit» (Calvin).[23] Es widerspricht der Ordnung der Schöpfung, dass der Mensch, den Gott nicht nur zu freier innerer Zuwendung zu ihm, sondern auch zu freiem Dienst bestimmt, über seinen eigenen Leib und seine Glieder nicht frei sollte verfügen können.[24] Der Mensch hat — nicht Gott, wohl aber dem Mitmenschen gegenüber — ein Recht auf das Leben, auf seinen Leib und dessen Glieder. Eine der ersten Formulierungen eines Menschenrechtes heisst bezeichnenderweise Habeas-Corpus-Acte. In ihr wird die persönliche physische Freiheit des englischen Menschen insofern garantiert, als der Staat ihn nur unter ganz bestimmten festgelegten Voraussetzungen in Haft setzen darf. Es ist der grauenhafte Wahn des totalen Staates, dass ihm der Mensch mit Leib und Leben gehöre. Der Mensch gehört nach göttlichem Schöpfungsrecht keinem Menschen und keiner Institution. Wenn sich die Gemeinschaft im Fall der Todesstrafe oder im Fall des Kriegsdienstes über dieses Urrecht hinwegsetzt, so kann es rechtmässig nur darum und insofern geschehen, als der einzelne Mensch entweder durch sein Verhalten dieses Recht anderer selbst angetastet und damit das seine verwirkt hat, oder aber insofern, als es sich um die Bewahrung eines gemeinschaftlichen Gutes handelt, von dem angenommen werden kann, dass es einem jeden wichtiger sei als das eigene Leben.

Vor allem aber kann der Mensch nie rechtmässig Eigentum eines andern sein. Die Sklaverei, die Verfügungsgewalt eines

anderen über mein Leben, meinen Leib und meine Glieder, ist Unrecht. Sie ist wider die Schöpfungsordnung. Denn durch sie wird — zwar nicht die innerste Freiheit, die Freiheit des Denkens, des Glaubens, des Liebens, wohl aber — die Freiheit des Handelns, die schöpfungsmässig zum freien Wollen gehört, zerstört. Durch die Sklaverei wird die schöpfungsmässige Einheit von Innen und Aussen, von Seele und Leib, aufgehoben. Nicht die eigene Seele, der eigene Wille des Menschen, sondern der Wille eines Fremden regiert dann seinen Leib, bewegt seine Glieder.

Durch den Willen des Schöpfers ist aber jedem Menschen sein Leben, sein Leib mit seinen Gliedern als das ursprünglichste, direkteste «Seine» zugeteilt. Der Schöpfer hat den Menschen zu selbstverantwortlichem Handeln, nicht bloss zu selbstverantwortlichem Glauben und Wollen geschaffen. Wohl kann durch keine Sklaverei die innerste Würde der Person zerstört werden — niemand hat darüber Schöneres gesagt als der Sklave Epiktet —; wohl aber wird durch die Sklaverei die Würde des Menschen geschändet, man behandelt ihn so, als ob er keine Person wäre und keine Menschenwürde hätte. Vom Menschen aus wird ihm die Menschenwürde abgesprochen. Darum ist die Sklaverei das Ur-unrecht.[24]

Aber nicht nur die Verfügungsgewalt über Leib und Glieder ist dem Menschen ursprünglich, von Schöpfungs wegen, zugeteilt, sondern auch «Eigentum». Wer über nichts verfügt, kann auch nicht frei handeln. Ist er doch bei allem, was er tun will, auf die Erlaubnis anderer angewiesen, die ihm also, wenn es ihnen so gefällt, jedes konkrete Handeln in der Welt unmöglich machen können. Ohne Eigentum gibt es kein freies Personleben. Wem nichts gehört, der hat auch kein «Vermögen». Wer bei jeder Bewegung, die er macht, auf fremden Boden tritt, an fremdes Eigentum rührt, ist kein freier Mensch. Und zwar muss das Wort Eigentum durchaus wörtlich, als Eigen-tum, also, wie wir heute sagen, als Privateigentum verstanden werden. Ohne Privateigentum gibt es

keine Freiheit.[25] Kollektiveigentum kann niemals den Freiheitswert des Privateigentums ersetzen. Worüber ich nicht Verfügungsrecht habe, das bildet für mich auch keinen Raum der Freiheit. Denn auch über das Kollektiveigentum verfügt jemand, der nicht ich bin, und wäre es die juristische Person, die Genossenschaft, an der ich Anteil habe, oder der Staat. Das bisschen Eigentumsrecht, das ich als Staatsbürger am Staatseigentum habe, kommt gegen die Abhängigkeit, durch die ich an die volonté générale des Staates gebunden bin, nicht auf. Man kann auch ein Staatssklave sein, so gut wie Sklave eines einzelnen Herrn. Wo der Staat Alleineigentümer ist und ich Nichteigentümer bin, da bin ich, mag im übrigen der Staat eine Demokratie sein, ein Staatssklave, ein Sklave der volonté générale, die meinem eigenen Willen keinen Freiheitsraum lässt. Aber auch das Genossenschaftseigentum kann diesen Freiheitsraum, den das Privateigentum schafft, niemals ersetzen. Ich kann, ohne Privateigentum, auch Sklave der Genossenschaft werden. Denn auch in diesem Falle sagt mir ein fremder Wille, der Wille der Genossenschaft, was ich tun und lassen darf. Kollektiveigentum besagt nur, dass in einem gewissen Bereich — eben im Bereich des Kollektiveigentums — jedem einzelnen gewisse Rechte eingeräumt sind, die man ihm nicht bestreiten kann. Aber es gibt ihm kein wirkliches Verfügungsrecht.* Der Mensch aber kann ohne etwas, worüber er das Verfügungsrecht hat, nicht frei sein. Jeder empfindet das ohne weiteres, wenn wir als nächsten Bereich des notwendigen Privateigentums Kleidung und Hausrat nennen. Wer nie in eigenem Kleid einhergehen, wer nie im eigenen Bett schlafen und am eigenen Tisch essen kann, der ist kein wirklich freier Mann. Je näher ein Lebensbereich mit unserer Person verbunden ist, desto notwendiger ist es, dass er unter demselben Gesetz der Freiheit steht wie der Leib. An der Vermassung, an der Entpersönlichung des «Proletariers» trägt die Eigentumslosigkeit eine Hauptschuld.

---

* Genauere Ausführungen über Privat- und Kollektiveigentum s. u. S. 175 ff.

Nicht der Pächter-Bauer, auch nicht der, der lediglich genossenschaftlichen Besitz beackert, ist ein wahrhaft freier Mann, sondern der Bauer, der mit s e i n e m Boden so verbunden ist wie mit seinem Kleid und Hausrat.

So ist denn auch in der Bibel überall das Privateigentum als das Normale vorausgesetzt; nicht einmal der Liebeskommunismus der jerusalemischen Urgemeinde macht davon eine Ausnahme; denn es stand jedem frei, ob er das Seine der Gemeinde zur Verfügung stellen wolle oder nicht. Aber auch in dieser Begrenztheit ist der Liebeskommunismus der Urgemeinde von den übrigen Gemeinden des Urchristentums nicht nachgeahmt worden. Er taugt nicht zu einer öffentlichen Ordnung der Gerechtigkeit. Der Mensch kann nicht wirklich «die Erde sich untertan machen», wenn er nicht wenigstens ein Stück Eigentum an ihr hat. In diesem Raum muss er auch wirklich Herrschaft ausüben, nach freiem Willen, nach dem Masse seiner schöpferischen Begabung schalten und walten können. Dass damit nicht alles gesagt ist, was zum Thema Eigentum zu sagen ist, dass im Gegenteil auch dem genossenschaftlichen und staatlichen Eigentum als notwendiger Begrenzung des privaten eine wichtige Rolle zufällt, soll späterhin gezeigt werden. Wir sagen also keineswegs: Es muss alles Privateigentum sein, sondern wir sagen: Ohne Privateigentum ist wahrhafte Freiheit des Handelns nicht möglich.

Der Gabe des Schöpfers entsprechend kommt dem Menschen durch göttliche Ordnung auch die Freiheit zu, seine Geschlechtskraft zu betätigen. Diese Freiheit ist allerdings, kraft göttlichen Gesetzes, an bestimmte Bedingungen gebunden, aber nicht an solche, die die Menschen setzen können wie sie wollen, sondern die gesetzt s i n d. Wie dem Menschen als persönliches Freiheitsrecht die Verfügungsgewalt über seinen Leib und seine Glieder zukommt, so auch über seine Geschlechtskräfte. Die staatliche Aufhebung dieser Personfreiheit zugunsten einer vom Staat diktierten eugenischen Planmässigkeit ist eine der furchtbarsten Formen tyrannischer

Ungerechtigkeit. Wohl gibt es eine sachlich berechtigte Eingrenzung dieses Rechtes, nämlich da, wo die Geschlechtskraft, auf der der Bestand der Gemeinschaft beruht, verderbt ist und zum Schaden der Gemeinschaft sich auswirken muss. Aber dieser Eingriff in das Freiheitsrecht der Geschlechtsbetätigung muss an engste Grenzen gebunden sein. Jede systematische Eugenik, die die menschliche Fortpflanzung nach bestimmten menschlichen Plänen zwangsweise regelt, bedeutet die Zerstörung einer Urfreiheit des Menschen, die zu verheerender Entpersönlichung und Entwürdigung führen muss. Nirgends wie hier greift menschlich rationale Planung direkt in die Rechte des Schöpfers ein, der durch menschliche Zeugung Menschen schafft. Ist das «Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde!»* göttlicher Befehl an die Menschen, so gehört unmittelbar zu diesem Befehl auch die Möglichkeit, die von keinem Machthaber oder Staat anzutastende Freiheit, diesem Befehl nachzukommen. Kein Staat hat das Recht, den Menschen zu hindern, das zu tun, was Gott ihm als Aufgabe gesetzt hat.

Weiter hat der Mensch das Recht, aus dem Boden durch seiner Hände Arbeit sich seinen Lebensunterhalt zu gewinnen. Der Mensch ist so geschaffen, dass er sein Leben dem Boden abgewinnen muss. Darum darf ihm niemals durch Menschen und ihre angeblichen Rechtsansprüche dieses Recht verwehrt werden. Ist der Mensch zur Arbeit geschaffen, so ist er auch zur Arbeit berechtigt. Das Recht auf Arbeit ist ein Schöpfungsrecht und jeder rechtlich-soziale Zustand, der so beschaffen ist, dass durch ihn Menschen — und zwar, wie in unserer Zeit, Massen von Menschen — dieses Rechtes beraubt werden, ist ein ungerechter Zustand zu nennen, ein Unrecht, das nach Abhilfe schreit durch eben die Gemeinschaft, die solche Zustände geschaffen oder sanktioniert hat.** Alle noch

* 1. Moses 1, 28.
** Genaueres darüber s. u. S. 215 f.

so wohl begründeten oder erworbenen Rechte, die der Verwirklichung dieses Urrechtes im Wege stehen, müssen als Scheinrechte bekämpft und beseitigt werden. Dass damit aber nicht eine verfassungsmässige staatliche Garantie des Rechts auf Arbeit gemeint sein kann, soll später ausgeführt werden.

Zu den ursprünglichen, in der Schöpfung begründeten Menschenrechten gehört aber auch das Recht jedes Menschen auf eine ihm gemässe Entwicklung. Jedes Kind hat ein Recht auf eine gesunde Jugend, auf eine menschenwürdige Erziehung und eine normale Entwicklung seiner Kräfte. Wie wir es als widernatürlich, als einen ungerechten Eingriff in die Schöpfungsordnung Gottes empfinden, wenn einem gesunden Kind durch eine absurde Sitte die Füsse verkrüppelt werden, so ist überhaupt jeder Eingriff in sein gesundes, leibliches und geistiges Wachstum, durch den es «verkrüppelt» wird, ein Unrecht an ihm. Das Kind bringt mit seiner Geburt bestimmte Rechte mit sich, die ihm kein Staat, keine Gesellschaft, keine Familie vorenthalten darf. «Was unser Gott erschaffen hat, das will er auch erhalten.» Kein menschliches Recht ist berechtigt, ein Kind um seinen gotterschaffenen Lebenssinn zu verkürzen. Ein «Recht», welches das tut, ist ein ungerechtes Recht. Das römische Recht der patria potestas, die dem Vater erlaubte, sein Kind zu töten, auszusetzen oder zu verkaufen, war ein ungerechtes Recht, mögen die Römer in ihrer Blindheit es tausendmal als gerecht empfunden haben. Das Werderecht ist ein ursprüngliches, unantastbares Menschenrecht.

Etwas ganz anderes ist die Frage, auf welches Mass der Bildung jeder Mensch kraft seiner natürlichen Anlagen ein Recht habe. Die Bildungs- und Entwicklungsmöglichkeiten sind an sich für jeden Menschen unbegrenzt oder doch unbestimmbar gross, die Mittel aber, die einer bestimmten Sozietät für die Ausbildung ihrer Glieder zur Verfügung stehen, sind natürlicherweise begrenzt. Es kann von ihr nicht gerechterweise verlangt werden, dass sie jedem einzelnen ihrer Glieder den

Zugang zu allen nur denkbaren Ausbildungsmöglichkeiten verschaffe; denn dazu wäre keine Gesellschaft, kein Staat imstande. Anderseits ist klar, dass es der Wille des Schöpfers ist, dass jedem neugeborenen Kind ausreichende Pflege und jedem heranwachsenden eine es für das Leben tauglich machende Erziehung gegeben werde. Sobald wir aber zwischen jenem abstrakt denkbaren Maximum, das unerreichbar, und diesem offenkundigen Minimum, das unbedingt notwendig ist, eine bestimmte Mitte ziehen wollen, geraten wir in Verlegenheit. Hier ist offenbar Spielraum für geschichtliche Mannigfaltigkeit; nicht in jedem gesellschaftlichen Zustand ist dasselbe Mass und erst recht nicht dieselbe Art von Ausbildung oder Entwicklungshilfe notwendig. Die Lösung dieses besonderen Problems müsste im Zusammenhang mit dem, was späterhin über die gesellschaftliche Ordnung zu sagen sein wird, gesucht werden.

Unter dem Titel der «Menschenrechte» ist aber sehr vieles postuliert worden, was mit den ursprünglichen Freiheitsrechten nichts zu tun hat, sondern was vielmehr bestimmten politischen oder sozialen Ideen entspricht, die an sich fragwürdig sind, deren Schlussfolgerungen aber nur im Zusammenhang mit den Rechten der Gemeinschaft, vor allem mit den Erfordernissen der Familie und des Staates, sinnvoll sein können. Nicht alle Freiheitsrechte sind ursprüngliche, schöpfungsmässige Personrechte. Sie mögen an sich wichtig, bedeutsam, in einem bestimmten Zustand der gesellschaftlich-staatlichen Ordnung sogar notwendig sein — wie beispielsweise die Handels- und Gewerbefreiheit, die Pressefreiheit usw. —, aber sie können höchstens ganz indirekt und unter Zuhilfenahme bestimmter geschichtlicher Prämissen von ursprünglichen Freiheitsrechten abgeleitet werden.

Unter ursprünglichen Freiheitsrechten verstehen wir, abschliessend, solche Rechte, die, wie die obengenannten, unter *allen* Umständen dem Menschen zukommen, die also die

Gemeinschaft dem Menschen nie verwehren darf, die sie im Gegenteil jederzeit zu schützen verpflichtet ist. Zu diesen unbedingten Freiheitsrechten gehören aber nur diejenigen, ohne deren Gewährung der Mensch das, wozu der Schöpfer ihn geschaffen hat, was er ihm mit seiner geschöpflich-konkreten Natur zugleich als Aufgabe und Möglichkeit gesetzt hat, nicht erfüllen könnte. Pressefreiheit ist ein hohes Gut; aber niemand dürfte wohl wagen, sie als ein solches ursprüngliches Freiheitsrecht, das im Schöpferwillen begründet ist, auszugeben, wogegen allerdings die Forderung, als menschliches Subjekt und nicht als kaufbares Objekt behandelt zu werden, dieses göttliche Ursprungszeichen sichtbar an sich trägt. Es gibt Freiheiten, die zu einem bestimmten gesellschaftlichen Zustand korrelat sind; es gibt andere, die ursprünglich und vom gesellschaftlichen Zustand unabhängig sind. Nur diese sind Schöpfungsrechte, die wir als «ursprüngliche Menschenrechte» bezeichnen. Sie kommen jedem Menschen als das Seine zu, kraft unveränderlicher, ewig gültiger Schöpfungsordnung. Ohne sie ist der Mensch nicht im vollen Sinne Mensch, nämlich im Bereich der Sichtbarkeit, der konkret-menschlichen Gemeinschaft des Handelns. Dass er auch ohne sie, in Kerker und Sklaverei, seine wesentlichste Schöpfungsbestimmung, ein Kind Gottes zu sein, erfüllen kann, ist dazu kein Gegenbeweis. Denn die Menschenrechte gehen, wie alles, was Recht und Gerechtigkeit heisst, den Menschen nicht in seinem unsichtbaren Personsein an, sondern in seiner sichtbaren Stellung im sichtbaren Ordnungsgefüge, und sie bezeichnen darum eine Personwürde, die genommen werden kann, aber nie genommen werden darf, sondern im Gegenteil verwirklicht werden soll. Gerade dies ist eine der wesentlichsten Aufgaben der sozialen Gemeinschaften, vor allem des Staates.

Zehntes Kapitel

DIE UNGLEICHHEIT DER MENSCHEN UND DIE RECHTE DER GEMEINSCHAFT

Das vorchristliche Altertum und das neuzeitliche Denken sind durch kaum etwas anderes so entgegengesetzt wie durch ihre Stellung zum Problem Gleichheit — Ungleichheit. Dem antiken Menschen steht die Ungleichheit der Menschen im Vordergrund. Sie bestimmt die Stellung des einzelnen in Volk und Staat; die Ordnung der Gesellschaft hat durchaus das Gepräge einer hierarchischen, um nicht zu sagen «kastenmässigen» Gliederung. Der einzelne ist unselbständiges Glied in diesem Ordnungsgefüge. Umgekehrt ist dem neuzeitlichen Menschen die Gleichheit der Menschen das Entscheidende. Die Rechte des einzelnen als solche, die gleichen Menschenrechte stehen fest, ja sie sind — oder waren bis vor kurzem — das Selbstverständliche; die Frage ist, wie sich von ihnen aus eine gesellschaftliche Ordnung bilden und die bestehende sich verstehen lasse. Das geschieht im wesentlichen durch die Theorie des Vertrags. Menschliche Gemeinschaften sind, nach dieser Anschauung, Vertragsgebilde. Der einzelne ist also nicht Teil eines unabhängig von ihm bestehenden Gefüges, einer gegebenen sozialen Ordnung, die einem jeden seinen Platz anweist, sondern die soziale Ordnung entsteht und besteht durch den Willen der einzelnen, im wesentlichen gleichen und darum rechtsgleichen Personen. Zwischen diesen beiden extremen Anschauungen steht, nicht nur in der geschichtlichen Reihenfolge, sondern durch ihren sachlichen Gehalt, die christliche.

Wohl lehrt auch, wie wir sahen, das Christentum eine ursprüngliche Gleichheit der Menschen und darum eine Gerechtigkeit, die, dieser ursprünglichen, schöpfungsmässigen Gleichheit entsprechend, jedem ein Gleiches an Würde und Recht zuteilt. Aber ebenso wie die Gleichheit aller ist in der biblischen Lehre vom Menschen die Ungleichheit verankert.

Der Gleichheit der Personwürde steht die Ungleichheit der Art und Funktion gegenüber. Diese Ungleichheit aber ist nicht als etwas schlechtweg Irrationales, nicht als eine willkürlich-unverständliche Setzung des Schöpferwillens verstanden, sondern als die Voraussetzung der natürlichen Gemeinschaft. Durch diese Ungleichheiten sind die Menschen aufeinander hingewiesen, sie bedürfen einer des andern, sie sind auf gegenseitigen Austausch und gegenseitige Ergänzung angelegt. Der einzelne ist kein sich selbst genügendes Ganzes, wie dies die stoische Autarkielehre als Ideal aufstellt, sondern er ist vom andern abhängig. Das Menschenleben soll ein gegenseitiges Geben und Nehmen sein. Denn der letzte Sinn der menschlichen Existenz ist nicht das vernünftige Sein des einzelnen, sondern das Sein in der Liebe.[26] Die Gemeinschaft ist darum nicht etwas, das zum Leben des Menschen hinzukommen kann oder nicht, je nachdem es dem Menschen so gut scheint. Vielmehr ist die Gemeinschaft das, worauf hin er geschaffen ist. So sind denn auch die natürlichen Gemeinschaftsformen keine Zweckprodukte der Menschen, sondern ursprüngliche Ordnungen des Schöpfers, Stiftungen, die in der verschiedenen natürlichen Anlage jedes Menschen präformiert sind. Wie der Mann als Geschlechtswesen auf die Frau hin geschaffen ist, so dass es durchaus nicht in seinem Belieben steht, ob er Geschlechtsgemeinschaft verwirklichen will oder nicht, so ist die Ehe, als die wahrhaft personhafte Geschlechtsgemeinschaft, kein Vertrag, kein Zweckverband, der nur im Willen der Vertragspartner seinen Grund hätte, sondern sie ist eine Schöpfungsordnung, eine Stiftung des Schöpfers, der auf sie hin den Mann als Mann, die Frau als Frau geschaffen hat.[27] Die beiden, Mann und Frau, sind also — als Mann und Frau, nicht als Person — unselbständige Glieder eines ihnen übergeordneten Ganzen. Nicht sie bestimmen über diese Gemeinschaftsform, weder ob sie sein soll, noch was und wie sie sein soll; diese Gemeinschaftsform ist vielmehr eine ursprüngliche, von dem Willen der einzelnen Menschen unabhängige Stiftung, deren «Stiftungsstatut» von vornherein fest-

steht, die der Mensch nicht schaffen, in die er nur «eintreten» kann. Er «tritt» — nach christlichem Sprachgebrauch — «in den heiligen Stand der Ehe ein». Das Gesetz der Ehe ist nicht eine Vereinbarung, eine Konvention von Menschen, sondern ein dem Menschen Gesetztes, das er anzuerkennen und zu verwirklichen hat.

Um noch einmal das Gleichnis des vorletzten Kapitels zu gebrauchen: Wie die *Ungleichheit* von Schlüssel und Schloss die Voraussetzung für die Zusammengehörigkeit dieser beiden Dinge ist — der Schlüssel «passt» zum Schloss, er ist im Blick auf das Schloss und das Schloss im Blick auf den Schlüssel geschaffen, ihre Funktions*einheit* ist der Grund ihrer Gestalt*verschiedenheit* —, so ist die Verschiedenheit der Menschen als eine durch die gemeinsame Funktion bestimmte anzusehen. Die *Funktionsgemeinschaft* gibt dem Menschen das Gesetz, wie und wozu seine *Artverschiedenheit* zu gebrauchen, wie sie «gemeint» sei.

Darum haben nicht nur die einzelnen Menschen, sondern auch Gemeinschaftsformen, wie die Ehe, die Familie, ihre eigenen ursprünglichen Rechte gegenüber den einzelnen Menschen, und zwar solche, durch die die Verschiedenheiten der Menschen diesem Funktionsganzen dienlich gemacht werden. Es sind gleichsam göttlich-autoritative «Gebrauchsanweisungen» für bestimmte Gegebenheiten des natürlichen Lebens. Der Mensch verfügt nicht über die Ehe, sondern die Ehe verfügt über den Menschen — nicht schlechthin zwar, sondern nur im Weltbereich, in der Ordnungswelt; denn als Person vor Gott, als Glaubender, ist der Mensch nicht Mann noch Weib, hier hört der Geltungsbereich der irdischen Ordnung Ehe auf. Die Gemeinschaftsformen sind, sofern sie Schöpfungsordnungen sind, nicht abhängig vom Willen der Menschen, sondern sie treten ihnen als selbständige Grössen mit ihrem eigenen Gesetz und Anspruch, mit ihrem eigenen Recht gegenüber. Gehört es zu den ursprünglichen Menschenrechten jedes einzelnen, dass er von seiner Geschlechtskraft Gebrauch

machen darf, so gehört es nun anderseits zu den ursprünglichen Rechten der Gemeinschaft Ehe, dass das göttliche Ehegesetz die Art dieses Gebrauches regelt.

Durch die Gemeinschaft wird dem einzelnen je ein Verschiedenes als das Seine zugeteilt. Ein anderes gebührt dem Mann, ein anderes der Frau; ja es ist so, wie der Apostel es einmal ausdrückt: Der Mann gehört in der Ehe der Frau und die Frau dem Manne.* Es hat je der einzelne nicht über sich selbst zu verfügen, sondern es verfügt über ihn je der andere Teil, weil er durch den anderen Teil erst aktives, funktionierendes Glied der Gemeinschaft wird und so die Bestimmung seiner verschiedenen Artung erfüllt.

Von hier aus erkennen wir den Objektivismus des Altertums und den Subjektivismus der Neuzeit als zwei entgegengesetzte Halbwahrheiten. Der Objektivismus hatte ein Teil-Recht: Der einzelne *ist* Teil eines übergeordneten Ganzen, er ist *hineingestellt* in ein Ganzes, das sein Gesetz in sich selbst hat und nicht erst aus dem Willen des einzelnen ableitet. Das Gemeinschaftsganze ist *nicht* das Produkt eines contrat social. Nicht der einzelne gibt dem Ganzen sein Gesetz, sondern das Ganze verlangt von ihm, dem einzelnen, die Unterstellung unter das Gesetz des Ganzen, das vor ihm da ist. Aber auch der Subjektivismus der Neuzeit hat sein Teil-Recht. Der einzelne ist niemals *bloss* Glied eines übergeordneten Ganzen, unselbständiges Organ eines Organismus, so dass also der Organismus das Höhere wäre. Vielmehr steht der einzelne als *Person* ebenso über dem Ganzen, wie er als so und so geartete *Individualität* unter ihm steht. Seine Würde hat er niemals vom Ganzen her, wohl aber seine konkrete Bestimmung, die seine natürliche Artung zur Geltung bringt. Dieser Teil-Wahrheit entspricht die Teil-Unwahrheit. Der antike Objektivismus verkennt die ursprüngliche Freiheit und Gleichheit der Menschen, die ursprüngliche Personwürde, die

* 1. Korintherbrief 7, 4.

ein jeder durch die göttliche Personbestimmung hat; der neuzeitliche Subjektivismus aber verkennt die ursprüngliche Ungleichheit und Gemeinschaftsgebundenheit der Menschen. Darum eignet dem antiken Gemeinschaftswesen ein autoritär-totalitärer Zug, der modernen Staats- und Gesellschaftskonstruktion aber ein anarchisch-individualistischer. In der Antike geht das Recht des einzelnen im Recht der Gemeinschaft, vor allem des Staates, unter, in der Neuzeit weicht das Recht der Gemeinschaft dem Recht der einzelnen, vor allem in der Ehe.

Die Ehe ist nicht die einzige ursprüngliche, schöpfungsmässig angelegte Gemeinschaftsform. Ebenso ursprünglich ist auch das Verhältnis zwischen den Erzeugern und dem Kind geregelt, in der Familie. Es gibt ein ursprüngliches Recht der Eltern gegenüber dem Kinde, ein ursprüngliches Recht des Kindes gegenüber den Eltern, und die Verschiedenheit der beiden Ehepartner untereinander wird in der Familie zum verschiedenen Recht des Vaters und der Mutter. Man darf diese Grundordnung nicht darum lächerlich oder zweifelhaft machen, weil durch anormale Artung der einzelnen oder durch missliche soziale Zustände die Rollen oft vertauscht sind. Der natürlich empfindende Mensch weiss durchaus, was in einer Familie das Rechte und was vertauschte Rollen sind. Es ist nicht das Rechte, wenn in der Familie die Frau die Führung hat, wenn der Mann die kleinen Kinder besorgt, während die Mutter dem Verdienst nachgeht. Die Natur spricht hier, Gott sei Dank, immer noch deutlich genug, trotz aller geistigen Verbildung und sozialer Misswirtschaft. Was aber dem gewöhnlichen Menschen einfach eine Naturtatsache mit einem ganz unbestimmten Rechtsanspruch ist, das ist dem christlichen Glauben eben eine Schöpfungsordnung, durch Gottes Schöpferwillen normativ geordnete Naturverschiedenheit. Den Inhalt dieser Norm, dieses Rechtes, das die Gemeinschaft als solche, also zum Beispiel die Familie ihren einzelnen Gliedern gegenüber hat, können wir immer wieder finden, indem wir auf die Personbestimmung des Menschen einerseits, auf die gemeinschaftsbestimmte Ver-

schiedenheit der natürlichen Anlage und Funktion anderseits achten.

Jedes Glied der Ordnung, Vater, Mutter, Kind, hat je ein Recht auf das andere Glied, und zwar genau das Recht, das aus der Gemeinschaftsordnung einerseits, aus der Personbestimmung jedes einzelnen anderseits sich ergibt. Gewiss müssen wir hier auch mit der geschichtlichen Wandelbarkeit aller menschlichen Beziehungen und Gestaltungsformen rechnen, vor allem aber mit den unwandelbaren Konstanten. Nie haben Männer geboren oder werden gebären, nie haben Frauen erzeugt oder werden erzeugen. Trotz aller geistigen Entwicklung ist Mannesart und Frauenart deutlich und typisch unterscheidbar geblieben und mit ihr das Spezifische ihrer Funktion. Jene gewisse, jetzt glücklicherweise im Verschwinden begriffene gleichmacherische Frauenemanzipation ist eine der Formen des modernen, rationalistischen Individualismus, wie umgekehrt die brutale Männer- und Herrendenkweise, die aus der Funktionsverschiedenheit eine Verschiedenheit der Würde und darum eine prinzipielle Rechtsungleichheit machen will, eine Nachwirkung des antiken autoritären Objektivismus ist. Die Konstanten des kreatürlichen Lebens hat der christliche Glaube, hat auch die Bibel selbst immer als Ordnungen des Schöpfers, darum nicht bloss als faktische, sondern als normative Grössen aufgefasst.

Nur Ehe und Familie sind sozusagen plastische Gemeinschaftsformen ursprünglicher Art, «Schöpfungsordnungen» von unmittelbar anschaulicher Bestimmtheit der Gestalt. Aber in ihnen erschöpft sich durchaus nicht die schöpfungsmässige Zusammenordnung von natürlicher Verschiedenheit der Menschen und Gemeinschaft. Dieser Zusammenhang besteht auch in der wirtschaftlichen Arbeit. Zunächst setzt der wirtschaftliche Zweck ein Verhältnis zwischen dem einzelnen Menschen und der Natur, zum Beispiel dem Boden, den er bearbeitet. Der Mensch ist so geschaffen, dass er sich aus dem Boden durch Arbeit ernähren muss. Das ist eine Schöpfungsordnung,

ein Natürliches, das auf dem Willen des Schöpfers beruht. Aber damit scheint noch keinerlei Beziehung zur Gemeinschaft gesetzt; wirtschaftliche Arbeit ist zunächst ein individueller Prozess. In Wirklichkeit aber verhält es sich so, dass sich gerade die wirtschaftliche Tätigkeit kooperativ vollzieht, dass die Art des Stoffes und des Wirtschaftgutes einerseits, die Art der menschlichen natürlichen Ausrüstung zur Arbeit anderseits der Arbeitsgemeinschaft ruft. Die Verschiedenheit natürlicher individueller Anlage, zusammen mit den Aufgaben und Schwierigkeiten, die das Objekt darstellt, ist ein Hinweis auf Zusammenarbeit. Was der eine kann, kann der andere nicht; was der eine gern tut, tut der andere nicht gern. Die wirtschaftliche Arbeit verlangt den leitenden Kopf und die ausführende Hand, sie verlangt die massiven, groben Glieder des einen und die feinen und empfindlichen des anderen. Es gibt auch hier eine natürliche Verzahnung, ein Ineinandergreifen von Funktionen, zu denen die natürlichen Anlagen prädisponieren. Die Familie bildet, durch ihre exemplarische Zusammensetzung aus Verschiedenartigen, die erste und natürlichste kooperative Wirtschaftseinheit, die «Oekonomie», die Hauswirtschaft. Aber die Familie ist auch wieder nur *ein* Beispiel von wirtschaftlicher Kooperation überhaupt. Die Wirtschaft ist also vom Schöpfer aus nicht als ein bloss individuelles, sondern zugleich als ein gemeinschaftliches Tun gemeint; die schöpfungsmässige Naturanlage und die schöpfungsmässige Hinordnung des Menschen auf die Natur und der Natur auf den Menschen verlangt eine körperschaftliche Gliederung der Arbeit. Die Ordnung der Schöpfung setzt ein unverkennbares Aufeinanderangewiesensein, eine Ergänzungsbedürftigkeit und Ergänzungsfähigkeit auch in diesem Bereich. Einer hat den anderen nötig, einer ist vom anderen abhängig, und das ist nicht etwas Unvollkommenes, dessen man sich schämen oder das man beklagen müsste, wie der autark sein wollende Stoiker und der moderne Rationalist, etwa Rousseau, es ansieht,*)

---

* S. o. S. 50.

sondern etwas Gutes, Gottgewolltes, weil es eine Naturform der Gemeinschaft ist. Gott hat die Menschen so geschaffen, dass sie auch in diesem Bereich, nicht nur in Ehe und Familie, miteinander sein müssen, in gegenseitigem Geben und Nehmen, im Austausch und in der Zusammenarbeit eines «jeglichen nach seiner Art». Wenn also das Privateigentum eine Forderung aus der Gleichheit der Menschen ist, so ist das Recht der Genossenschaft oder Korporation an den einzelnen eine Forderung aus der auf Gemeinschaft hinweisenden Verschiedenheit der Menschen. Selbständigkeit der einzelnen *und* gliedschaftliche Verbundenheit, freie Zustimmung *und* gleichzeitige Unterordnung des einzelnen unter den Gemeinschaftszweck, Recht des einzelnen an die Gemeinschaft *und* Recht der Gemeinschaft an den einzelnen: das ist auch hier das notwendige Ergebnis der Besinnung auf die Schöpfungsordnung. Der eine *bedarf* nicht nur des anderen, er hat, von der Gemeinschaft aus gesehen, ein *Recht* auf den anderen, auf seine Mithilfe und auf das, was der eine hat und was dem andern fehlt. Von da aus erweist sich jedes bloss individualistische, vom Recht des einzelnen ausgehende Verständnis des Wirtschaftslebens als ungerecht, ebenso sehr wie ein kollektivistisches, das den einzelnen zum rechtlosen Bestandteil einer übergeordneten abstrakten Gemeinschaft macht. Keiner darf für sich allein stark sein; keiner muss für sich allein schwach sein. Der Schöpfer hat das Starke und das Schwache geschaffen, dass das Starke dem Schwachen diene und das Schwache dem Starken zum Dienst Gelegenheit gebe. Die *Verschiedenheit* ist die Grundlage der *Dienstgemeinschaft*, die dem einzelnen gegenüber eigenen Rechtes ist. Der Ausgleich ist also nicht bloss Tat der Barmherzigkeit, der schenkenden Liebe, der Caritas, sondern immer auch und zuerst eine Forderung der Gerechtigkeit; es gibt hier gerechte Ansprüche, Rechte und Verpflichtungen.

Viel theologische Diskussion ist über der Frage entstanden, ob auch der Staat eine Ordnung der Schöpfung genannt werden

dürfe.[28] Diese Frage ist weit davon entfernt, nur Theologen anzugehen; sie ist, wie wir sofort sehen werden, von staatsrechtlicher Bedeutung.[29] Die Kontroverse, bei der bezeichnenderweise die beiden christlichen Hauptkonfessionen auf verschiedenen Seiten stehen, rührt nicht davon her, dass es hier an klaren Prinzipien fehlt, sondern davon, dass im Wesen des Staates selbst zwei wesensgegensätzliche Momente enthalten sind, die verschieden eingeschätzt werden. Sofern nämlich der Staat die umfassendste Ordnung ist, die Gemeinschaftsform, die alle anderen umschliesst, ist er zweifellos eine im gottgeschaffenen Wesen des Menschen liegende Notwendigkeit, eine Ordnung des Schöpfers. Denn Gott hat den Menschen so geschaffen, dass er zu einer alle anderen umfassenden Gemeinschaftsform streben muss und ihrer bedarf. Weder jenes Müssen noch dieses Bedürfen ist etwas, das als solches aus dem Bösen, aus dem Schöpfungswidrigen stammt; beides ist schöpfungsgemäss. Alles, was lediglich infolge des Bösen notwendig ist, gehört nicht zur Schöpfungsordnung. Sofern nun der Staat nicht nur Gemeinschaftsform, sondern Zwangsordnung ist, Organisation, die, wie der moderne Staat, mit dem Monopol der zwingenden Macht ausgestattet ist, kann er nicht aus der Schöpfung verstanden werden; denn die Zwangsordnung setzt voraus, dass das Gute, das, was im Interesse aller notwendig ist, nicht freiwillig getan werde, sondern dass man dazu zwingen müsse. Unter diesem Aspekt setzt der Staat das Böse voraus und ist, als Zwangsordnung, um des Bösen willen notwendig.

Ob wir nun aber den Staat mehr von jener freundlicheren oder mehr von dieser düsteren Seite her sehen, so ist er in jedem Falle für den Menschen, wie er jetzt ist, den Menschen, in dessen Wesen die Selbstsucht, der asoziale, anarchische Trieb die uns sattsam bekannte grosse Rolle spielt, eine unbedingte Notwendigkeit. Ohne diese Zwangsordnung des Staates wird das friedliche, menschliche Leben eine Beute der anarchischen und zerstörerischen Mächte. Für das Problem der Gerechtigkeit ist darum die Frage, ob wir den Staat mehr

als «Schöpfungsordnung» oder mehr als eine um des Bösen willen notwendige «Erhaltungsordnung» auffassen, sekundär gegenüber dem einen, entscheidenden, dass er eine Ordnung Gottes,* eine göttliche Stiftung ist. Nicht eine besondere Staatsform, nicht ein monarchisches Gottesgnadentum wird durch diesen Satz legitimiert, sondern lediglich der Staat als solcher. Er ist eine sittliche Notwendigkeit und doch zugleich etwas Wirkliches, göttliche Gabe, trotzdem er — wie das Brot, um das der Christ bittet und für das er Gott dankt — auf natürliche Weise zustandekommt. Mit diesem seinem notwendigen Sein ist ihm aber auch sein Grundgesetz, das Stiftungsgesetz vom Stifter gegeben. Seine erste Pflicht aber, die allen anderen vorangeht, ist die, Autorität, Befehlsgewalt zu haben.**

Im Staat tritt somit ein Element hervor, das weniger deutlich, aber nicht weniger notwendig, allen Ordnungen der Schöpfung eignet: das Element der funktionellen Ueber- und Unterordnung, der sachnotwendigen Autorität. Auch in der Familie ist es vorhanden und heisst dort «väterliche Gewalt». Es liegt in der gottgeschaffenen Art der einzelnen Glieder der Familie und der Familie als Ordnung, dass der Vater das Oberhaupt der Familie ist und als solches ursprüngliche, nicht von Menschen gesetzte Autorität hat. Auch in der wirtschaftlichen Arbeitsgemeinschaft muss es notwendigerweise, kraft der schöpfungsmässigen Verschiedenheit und Zusammenarbeit der Menschen, eine «hierarchische Gliederung», eine Kompetenzabstufung und an der Spitze einen «leitenden Kopf» geben. Im Staat aber gewinnt, gemäss seiner besonderen Funktion, diese hierarchische Gliederung einen neuen, schärferen Sinn: Hier gibt es Regierende und Regierte. Wie die einen dazu kommen, Regierende zu sein, ist ein Sekundäres gegenüber dem, dass es sie geben muss, wenn der Staat seine Aufgaben, namentlich seine Grundfunktion, die Bändigung der Anarchie, erfüllen soll. Die Regierungsgewalt des Staates ist also

* Römerbrief 13, 1—7.
** Johannes-Evangelium 19, 11.

nicht eine Sache des menschlichen Beliebens, sondern, wie der Staat selbst, göttliche Anordnung. Das ist der Sinn des biblischen Satzes, dass «alle Obrigkeit von Gott»* sei. Auch der Staat mitsamt seiner Autorität ist also eine Gottesordnung, die dem einzelnen Menschen und seinen Rechten gegenüber selbständig, eigenen Rechtes ist. Der Staat ist nicht aus dem Willen der einzelnen, nicht aus einem contrat social abzuleiten, so wenig als Ehe und Familie. Es liegt durchaus nicht im Belieben der Menschen, ob sie einen Staat haben wollen oder nicht; es liegt auch nicht in ihrem Belieben, ob der Staat Autorität, Befehlsgewalt haben soll oder nicht. Beides geht dem Willen der einzelnen voran, als göttliches Stiftungsgesetz. Der Staat steht dem einzelnen selbständig gegenüber — nicht bloss faktisch, machtmässig, sondern sittlich, rechtmässig. Das ist es, was nach der Seite des Individualismus hin zu sagen ist, der den Staat aus den Menschenrechten des Einzelnen ableiten will.

Ebenso wichtig ist aber das, was nach der Seite des Kollektivismus hin zu sagen ist. Der Staat ist zwar eigener Autorität den einzelnen gegenüber, aber ebenso ist auch der einzelne im sittlichen Sinne eigenen Rechtes dem Staat gegenüber. Sofern der Mensch Person-im-Gefüge ist, ist er durch die Autorität des Staates gebunden; sofern er aber Person vor Gott ist, ist er durch keinen Staat gebunden. Nie hat der Staat ein Recht auf seine Seele, nie «gehört» der Mensch dem Staat. Seine Personwürde hat der Mensch nie *durch* den Staat, sondern *vor* dem Staat und unabhängig von ihm.

Der Staat hat wohl ein sittliches Recht an den Menschen, aber dieses sein Recht ist begrenzt durch das Recht, das der Mensch an den Staat hat. Wie der Staat vom Menschen verlangen darf, dass er sich seiner Regierungsgewalt unterordnet, so muss vom Staate verlangt werden, dass er die Ur-Rechte des Menschen schütze; tut er das nicht, so ist er ungerecht. Damit

* Römerbrief 13, 1. Ueber den Ordnungsgedanken bei Paulus s. u. S. 135 ff.

ist zwar nicht der einzelne seiner Gehorsamspflicht entbunden, wohl aber ist er sittlich berechtigt, an der Ungerechtigkeit des Staates Kritik zu üben und die Abstellung seines Unrechtes zu verlangen und anzustreben. Ueber die Frage des «Widerstandsrechtes» soll an anderer Stelle gehandelt werden.*

Nach beiden Seiten hin wird also die Begründung des Staates im Schöpfer- und Erhalterwillen Gottes bedeutsam, ja schlechterdings entscheidend: nach der individualistisch-subjektivistischen wie nach der kollektivistisch-objektivistischen. Der Staat ist Gottes Ordnung, darum hat er sein Grundgesetz unabhängig vom Willen der Menschen. Der Staat ist Gottes Ordnung, darum hat er seiner Grenze am Gotteswillen. Wo das erste vergessen wird, droht die Anarchie; wo das zweite vergessen wird, droht der totale Staat.[30] Es ist kein Zufall, dass in der Neuzeit für beide Entgleisungen der Begriff der Souveränität gebraucht worden ist. Souveränität ist ein Begriff, den man nicht ungestraft von Gott weg, dem er allein angemessen ist, auf den Menschen oder auf Menschliches überträgt. Es wird kein Zufall sein, dass der grosse Skeptiker des Mittelalters, Friedrich II., den Begriff der Souveränität als erster gebraucht hat. Die Souveränitätslehre ist, auch wo sie nicht so gemeint ist, der Anfang des politischen Atheismus mit seinen zwei Hauptmöglichkeiten, der individualistischen Anarchie und dem kollektivistischen Totalstaat. Glaubt man im Ernst an die Souveränität des Volkes, so ist — wie Rousseau, der beredteste Advokat dieses Irrtums, gemerkt hat — bereits die révolution permanente proklamiert;[31] die Willkür eines sich souverän fühlenden Volkes hat keine Grenze mehr. Und spricht man im Ernst von der Souveränität des Staates, wie der moderne Rechtspositivismus es tut, so ist, wie uns die neueste Zeit lehrte, der totale Staat da. Weder das Volk noch der Staat sind souverän; sie beide stehen unter einem Gesetz, das sie bindet, das ihnen ihr Recht begrenzt. Souveränität kommt einzig Gott zu. Daran zu denken und es nie zu

---

* S. u. S. 256 ff.

vergessen ist das erste Gebot echter Staatsweisheit und politischer Reife eines Volkes. Es war nicht bloss mittelalterlicher Stil oder neuzeitliches Rudiment vergangener Zeiten, wenn man an die Spitze einer Bundesverfassung das «Im Namen Gottes, des Allmächtigen» stellte. Denn ohne die Begrenzung im Gotteswillen verfällt entweder das Volk in anarchisch-ochlokratische Willkür oder der Staat in totalitäre Tyrannei.

Elftes Kapitel

INDIVIDUALISMUS UND KOLLEKTIVISMUS

Mit diesen beiden Worten haben wir das Zentralproblem der Sozietätsgestaltung der Gegenwart berührt. Dass es zugleich das Zentralproblem der Gerechtigkeitslehre ist, ist leicht einzusehen. Im Namen der Gerechtigkeit wird heute von den einen der Individualismus in seiner wirtschaftlichen Erscheinungsform als Kapitalismus verdammt; im Namen der Gerechtigkeit wird von den andern der Tyrannei des Kollektivismus in seiner politischen Gestalt des totalen Staates der Krieg erklärt. Wer als proletarischer Arbeiter den Fluch einer Wirtschaftsordnung, die im wesentlichen an der Ungebundenheit der Privatwirtschaft orientiert ist, erlebt, ist geneigt, im kommunistischen Kollektivismus das Heil zu sehen und den Pferdefuss der notwendig mit ihm verbundenen totalitären Tyrannei zu übersehen. Wer die Schrecken des totalen Staates in den Gliedern hat, wird die Rückkehr zur individualistischen Freiheit ersehnen und vergessen, dass die von ihr hervorgebrachte Anarchie es war, die der Reaktion des totalen Staates rief.

Der Besonnene weiss, dass das Heil weder im einen noch im andern dieser extremen Prinzipien liegt; er wird von selbst auf ein aristotelisches «die Mitte halten» gedrängt; aber er steht meistens diesen beiden, durch die Konsequenz ihres einheitli-

chen Gedankens machtvollen Systemen, dem der Freiheit und dem der Ordnung, ratlos gegenüber, wo es sich um eine grundsätzliche Begründung der von ihm angestrebten Mitte handelt. Es bleibt ihm das immer bedenkliche und wenig eindrucksvolle Vermitteln, der Kompromiss. Er verharrt in dieser peinlichen Lage bis zu dem Moment, wo er erkennt, dass jene beiden Extreme Teilwahrheiten, Halbwahrheiten sind, herausgebrochen aus einer wirklichen, schöpfungsmässigen Wahrheit und Einheit, aus jener Erkenntnis von Individuum und Gemeinschaft, von Gleichheit und Ungleichheit, wie sie allein im christlichen Glauben begründet ist.

Der neuzeitliche Individualismus hat, wie wir schon sahen, seine geschichtlichen Wurzeln in jenem stoischen Rationalismus, welcher die in allen Menschen identische eine, göttliche Vernunft als das letzte Prinzip aller Menschenwürde und aller Gerechtigkeit ansieht. Aber die Wucht, mit der dieses individualistische Prinzip der metaphysischen Einheit, Gleichheit und Freiheit der Menschen in die neuere Geschichte eingreift und sie gestaltet, ist nur verständlich, wenn wir uns daran erinnern, dass seine ersten und grössten Verfechter sich nicht allein von jener spätantiken Weisheit, sondern ebensosehr von der christlichen Offenbarungslehre getragen glaubten. Noch Locke, der vielleicht mehr als irgendein anderer auf den Titel eines Begründers dieses neuzeitlichen Individualismus Anspruch hätte, glaubt mit seinen Ideen durchaus auf dem Boden der biblischen Religion zu stehen. Ueber dem, was in der stoisch-rationalen und der christlichen Begründung der Menschenwürde Gemeinsames war, entging ihm vollkommen der Gegensatz, und diese Verwechslung hat bis auf den heutigen Tag eine verhängnisvolle Rolle gespielt.[32] Es steht nicht nur bei Locke, sondern auch bei Rousseau, Kant und Fichte viel christliche Dynamik hinter ihrer vom christlichen Gedanken weit entfernten Logik.

Für den «Idealismus der Freiheit» (Dilthey) ist der Mensch Vernunftwesen, und das in allen Wesentliche, diese eine

Vernunft, ist das Göttliche. Auf ihm beruht die Personwürde jedes einzelnen und seine Bestimmung zur Freiheit; auf ihm beruht aber auch, da ja die Vernunft in allen dieselbe ist, die Gleichheit, die Selbständigkeit, die Autonomie und Autarkie des einzelnen. Denn als Vernunftwesen hat jeder das Wesentliche in sich selbst, er bedarf des anderen nicht «wesentlich», sondern nur zufällig — nur darum und insofern, als er nicht Vernunft-, sondern Naturwesen ist. Damit ist aber gesagt, dass der Sinn des Lebens durchaus in der Vernunftentwicklung des einzelnen liegt, dass die Gemeinschaft demgegenüber ein Unwesentliches ist und ihm nichts Wesentliches hinzubringen kann. Die Gemeinschaften können nichts anderes sein als Zweckgebilde, die die einzelnen durch freie Vereinbarung schaffen, um einen bestimmten Zweck, den jeder für sich allein nicht verwirklichen kann, zu realisieren. Die Grundform aller Gemeinschaft ist darum der Vertrag, die frei eingegangene und nur beidseitig zu lösende Vereinbarung.[33] Die Gemeinschaft ist also sozusagen ein Notprodukt oder Notbehelf. Weil man als einzelner zu schwach ist, muss man sich zusammentun — leider. Sie hat ihren Zweck also nur in dem, was sie den einzelnen Individuen zur Erreichung ihres eigenen, ihres vernünftigen Selbstzwecks zu bieten vermag. Die Gemeinschaft ist darum, ebenso wie sie durch freie Vereinbarung entstanden ist, auch wieder durch freie Vereinbarung auflösbar, wie das beim freien Vertrag ja der Fall ist.

So versteht der Individualismus im besonderen den Staat. Der Staat ist das Produkt des contrat social — wenn nicht historisch, so doch sachlich. Auf diesem Vertrag beruht — einzig und allein — seine Rechtmässigkeit, sein menschenwürdiger Sinn. So soll der Staat sein, das ist seine Rechtfertigung, sein wahres Wesen. Er hat seinen Grund in jenen Zwecken, die die einzelnen als solche nicht zu verwirklichen vermögen, vor allem im Zweck der Sicherung des Lebens und der Freiheit. Der Staat ist also ganz und gar von den Freiheitsrechten

der einzelnen aus zu verstehen, ihnen hat er zu dienen; nur sofern er ihnen dient, ist er gerecht. Die Gerechtigkeit des Staates ist identisch mit dem Schutz der Freiheitsrechte der einzelnen.

Nicht wesentlich anders versteht der rationalistische Individualismus aber auch die Ehe, obschon hier teils natürliche Gegebenheiten, teils die christliche Tradition der Entfaltung seiner Tendenz besondere Hindernisse in den Weg legen, so dass sich seine Konsequenzen weniger offensichtlich und langsamer entfalten. Auch die Ehe ist ihm, letzten Endes, wie jede Gemeinschaft eine Vertragseinheit, die um ihres Zweckes willen notwendig ist; dieser Zweck aber liegt, wie alle Gemeinschaftszwecke, ausserhalb des Wesenhaft-Menschlichen. Der Mensch als Naturwesen bedarf ihrer; die Naturbasis der menschlichen Existenz macht hier ihre Rechte geltend. Auch die Ehe ist, wie der Staat, nur dadurch möglich, dass jeder Vertragspartner auf einen Teil der ihm zugehörigen Freiheit verzichtet, um den gemeinsamen Zweck der Fortpflanzung und der Befriedigung des sexuellen Triebes zu verwirklichen. Die Vertragspartner bestimmen den Inhalt ihrer Ehegemeinschaft. Sie sind aneinander gebunden, weil und solange ihr Vertrag besteht; sie sind aber frei, ihn ebenso, wie sie ihn geschlossen haben, wieder aufzulösen. Die Ehescheidung ist nicht eine das Wesen der Ehe zerstörende Katastrophe, sondern eine von vornherein bestehende Möglichkeit, genau so wie die Auflösung irgend eines in Freiheit geschlossenen Vertrages. Die zunehmende Häufigkeit der Ehescheidungen hat in dieser individualistischen Auffassung der Ehe, mag diese auch vielen nicht klar bewusst sein, ihre stärkste Wurzel.

Am ungehemmtesten aber hat sich die individualistische Konzeption des Menschen in der Wirtschaft auszuwirken vermocht. Ausgangspunkt ist hier einerseits das als unbeschränkte Verfügungsgewalt verstandene Privateigentum, der aufs äusserste getriebene Eigentumsbegriff des römischen Rechts, der Grund-

satz: Ich kann mit dem Meinen machen, was ich will. Aber nur, wenn sich der wirtschaftliche mit dem radikal verstandenen politischen Individualismus verbündet, kann er, als Kapitalismus, seine volle Konsequenz entfalten. Er verlangt vom Staat erstens einmal die Gewährleistung der unbeschränkten Handels-, Gewerbe- und Niederlassungsfreiheit. Er verlangt von ihm aber vor allem ein Negatives: Die Nichteinmischung der staatlichen Macht in den wirtschaftlichen Ablauf, die absolut freie Selbstgestaltung der Wirtschaft auf der Basis des freien Wettbewerbs, des freien Austauschs, des laisser-faire, laisser-aller. Schwerlich hätte aber dieser radikale Liberalismus zum eigentlichen Kapitalismus werden können ohne das Hinzutreten eines «zufälligen» Umstandes: der maschinellen Produktions- und Transporttechnik, durch die erst das Privateigentum, als Eigentum an Produktionsmitteln im heutigen Sinne des Wortes, zum Kapital werden und sein ungeheures wirtschaftliches Uebergewicht bekommen konnte. Wo sich auf liberal-rechtlicher Basis in Verbindung mit moderner Produktions-, Transport- und Geldtechnik das Privateigentum im Sinn der unbedingten Verfügungsgewalt als Kapital entfalten, wo es mit der Fiktion des sogenannten freien Arbeitsvertrags die Arbeitskraft der Besitzlosen in seinen Dienst stellen und diese Indienststellung als freie Kündbarkeit des Arbeitsvertrags auffassen kann, im übrigen aber ohne Hemmung seitens der Gemeinschaft diesen Arbeitsvertrag nach seinem Gutdünken inhaltlich zu bestimmen vermag, und wo die Produktion und der Verkauf durch nichts als durch das Gesetz von Angebot und Nachfrage bedingt ist, da entsteht in Reinzucht jene Wirtschaftsform, die man Kapitalismus heisst. Dank des bald erfolgten Eingriffs der Gemeinschaft ist diese rein individualistische Wirtschaftsform nur in den Anfangszeiten des Frühkapitalismus in dieser Reinheit geschichtliche Wirklichkeit geworden. Immerhin hat die liberal- individualistische Konzeption bis in die jüngste Zeit hinein dem modernen Wirtschaftsleben ihren Stempel aufzudrücken vermocht. Die neuzeitliche europäisch-amerikanische Wirtschaft ist, wenn

auch nicht im strengen Sinne, kapitalistisch-individualistisch. Ihre wirtschaftstechnischen Leistungen waren ungeheuer, beispiellos; ihre sozialen Wirkungen aber waren grauenhaft. Die Reaktion konnte nicht ausbleiben. Sie erschien, in der Blütezeit des Hochkapitalismus, als ihr extremer, kollektivistischer Gegensatz, in der Gestalt des kommunistischen Programms von Karl Marx.

An sich ist der Kollektivismus, die Ein- und Unterordnung des einzelnen als unselbständiges Glied eines übergeordneten Gesellschaftsganzen viel älter und primitiver als der Individualismus. Denn die Natur, aus der sich der Mensch erhebt, ist auf die Erhaltung der species, nicht auf die Entfaltung des Individuums angelegt. So ist der Kollektivismus der Ausgangspunkt alles geschichtlichen Lebens. Sowohl der Clan der Primitiven als auch die vor- und ausserchristlichen Gesellschaften und Staaten sind kollektivistisch geordnet. Sogar dem altgriechischen Denken, in dem sich doch zum erstenmal in der Geschichte der radikale Individualismus zu regen beginnt, ist die Ueberzeugung vom übergeordneten Recht des Staates über den einzelnen eine Idee von axiomatisch-fragloser Geltung. Mag auch die individualistische Sophistik alle, auch die staatliche Gemeinschaft in Frage gestellt haben, so ist doch nicht einmal der Gedanke von ursprünglichen, individuellen Menschenrechten in das griechische Rechtsdenken eingedrungen. Auch bei Plato und Aristoteles gibt es nur das Recht des Staates an den einzelnen, niemals die Rechte des einzelnen an den Staat. Eine Konstruktion des Staates von den individuellen Menschenrechten her ist erst recht undenkbar. Diese Möglichkeit taucht erst am Ende der klassischen Antike, eben im Rationalismus der Stoa auf. Der Kollektivismus, die Unterordnung des einzelnen unter das soziale Ganze, ist das geschichtlich Primitive.

Steht dem Individualismus die Freiheit des einzelnen zuoberst, so dem Kollektivismus die Ordnung des Ganzen. So wie der Individualismus als révolution permanente einen Zug zur An-

archie, zum Auseinanderfallen der Gesellschaft in ihre Atome hat, so strebt der Kollektivismus notwendigerweise immer einer autoritär-machtmässig geordneten Gesellschaftsordnung zu. Der einzelne hat kein selbständiges Recht, keine selbständige Bedeutung; er hat sich «zu fügen». Er hat so viel Bedeutung, als er für das Ganze leistet. Der Ameisen- und Bienenstaat sind die vollkommenen Muster des Kollektivismus. Der einzelne ist um des Ganzen willen da, er hat sich für das Ganze zu opfern, er hat ihm gegenüber «nichts zu sagen». Dieser Kollektivismus kann sich in drei verschiedenen Gestalten darstellen, in einer organischen, in einer mechanischen und in einer universalistischen.

1. Der organische Kollektivismus schliesst sich am unmittelbarsten an das Naturgegebene an; er ist darum gewissermassen die primitivste Form des Kollektivismus, obschon er in der neuern Geschichte das Allerneueste ist. Sein massgebendes Schema der Interpretation des Lebens ist der Organismus. Er macht ernst mit dem Satz, dass das Ganze vor den Teilen sei. Der einzelne ist nichts als ein untergeordneter Teil, ein Organ des Ganzen. Zwischen den einzelnen und das höchste Ganze schieben sich eine Reihe von Zwischen-Ganzheiten, so wie sich im Organismus aus den Zellen der Zellverband, der Finger, die Hand, der Arm, der Rumpf als Zwischenglieder zwischen das einzelne und das Körper-Ganze fügen. Das alle «Organe» in sich schliessende und dominierende Ganze aber ist der Staat.

Diese Reihe des Aufbaus ist zugleich die Wertreihe. Der einzelne hat als solcher den geringsten, das Ganze des Staates hat den höchsten Wert; ja, dem Staat kommt, naturgemäss, da es kein ihn begrenzendes Prinzip gibt, der absolute Wert zu. Der Staat wird zur mystisch-religiösen Grösse.

2. Der mechanistische Kollektivismus ist nur verständlich vom radikalen Individualismus her; er ist sein Produkt und zugleich die Reaktion gegen ihn. Solange der

radikale Individualismus noch von einem religiösen Pathos der Freiheit und der Menschenrechte erfüllt ist, versteht er sich als radikalen Gegensatz zu allem Kollektivismus. Da aber, wo er den Zusammenhang mit seinem transzendent-religiösen Ursprung — ich erinnere an das oben über den religiösen Charakter des stoischen Rationalismus Gesagte — verliert und rein weltlich wird, schafft er durch die Atomisierung der Gesellschaft die Voraussetzung für den mechanistischen Kollektivismus. Der liberale Kapitalismus mit seiner Gemeinschaftsauflösung ist durchaus die notwendige Voraussetzung und der Keimboden des Kommunismus; Kommunismus ist nur denkbar unter Voraussetzung der durch den Kapitalismus proletarisierten Masse. Der radikale Individualismus löst die organischen Bindungen der Gesellschaft auf, zerpulvert gleichsam die Menschheit zu Flugsand ohne jede Verwurzelung; daraufhin backt der mechanistische Kollektivismus aus dieser verpulverten Menschenmasse die künstliche Einheit des proletarisch-totalitären Massenstaates.

Wohl besteht hier noch die Fiktion von der Gleichberechtigung aller; noch erklingt hier ein phrasenhaftes Echo der individualistischen Revolutionsideologie von Freiheit und Gleichheit. In Wahrheit gibt es aber hier keine einzelnen mehr. Der Massenstaat ist alles, der einzelne nichts. Das zeigt sich am deutlichsten und wirkt sich am machtvollsten darin aus, dass der Staat alleiniger Eigentümer ist. Das Privateigentum ist aufgehoben; damit hat der einzelne als einzelner seine reale Freiheitsbasis verloren, er ist dem alleinigen Brot- und Arbeitsherrn Staat auf Gedeih und Verderb ausgeliefert. Trotz seiner, aus dem egalitären Individualismus stammenden Ideologie von Freiheit und Gleichheit existiert kein einzelner mehr, die volonté générale hat ihn in das «Kollektiv» absorbiert; die Freiheit ist zur Illusion geworden, die sich im Anblick einer pseudodemokratischen Staatsmaschinerie eine Zeitlang am Leben erhalten kann, bis ihr illusionärer Charakter entdeckt wird; aber dann ist es zu spät.

3. Im universalistischen Kollektivismus — Plato, Hegel — wird der einzelne den abstrakten Ideen und Werten des «allgemeinen Geistes» aufgeopfert. Das massgebende Prinzip ist hier: der Geist, und der Geist wird verstanden als: das Allgemeine. Das Individuum hat wiederum keine selbständige Bedeutung, sondern ist lediglich als Träger dieses allgemeinen Geistes zu werten. Konkrete Gestalt aber gewinnt dieses Allgemeine im Staat. So entsteht ein idealistisch begründeter Staatsabsolutismus; die Funktion des Staates aber ist die Gestaltung der geistigen Allgemeinheiten: der Wissenschaft, der Kunst, der Kultur. Der Mensch ist um der Kultur willen da, nicht die Kultur um des Menschen willen. Der Mensch ist um des Staates willen da, nicht der Staat um des Menschen willen. Der Staat ist das grosse, der einzelne ist das kleine Ich. Dem grossen hat sich das kleine restlos unterzuordnen und für seine Zwecke sich zu opfern. Der Staat gibt dem einzelnen an Lebensraum und Rechten so viel er für gut findet. Ein ursprüngliches Recht des einzelnen gibt es hier nicht.

Diese drei Formen des Kollektivismus fliessen in der geschichtlichen Wirklichkeit ineinander über; keine von ihnen hat sich rein, in ihrer ganzen Konsequenz verwirklicht, schon darum nicht, weil man das Erbe einer fast zweitausendjährigen christlichen Tradition mit Gottlosenbewegung und Kirchenkampf nicht einfach auszutilgen vermag. Die relativ konsequenteste Gestalt hat aber zweifellos der mechanistische Kollektivismus in der Gestalt des kommunistischen Totalstaates gefunden, während der nationalsozialistische von Anfang an ein Kompromissgebilde war, in dem das organologische Prinzip dominierte.

All diesen Formen des Kollektivismus sowohl wie dem Individualismus steht die christliche Konzeption des einzelnen und der Gemeinschaft in strenger Geschlossenheit und innerster Konsequenz gegenüber. Sie ist nicht eine Synthese, noch viel

weniger ein Kompromiss, sondern die ursprüngliche Einheit, als deren herausgebrochene Fragmente sich die anderen Konzeptionen erweisen. Denn die christliche Sicht des einzelnen und der Gemeinschaft ist keine Menschenweisheit, sondern geoffenbarte Schöpfungsweisheit Gottes. Sie ist die Gerechtigkeit, die dem Menschenwesen als Individuum und als Gemeinschaft darum entspricht, weil sie dem Schöpfungsplan dessen entspricht, der die Individuen und die Gemeinschaften schafft. Diese Gerechtigkeit ist mit den in den vorstehenden Kapiteln ausgeführten Prinzipien identisch, die das Verhältnis von Gleichheit und Ungleichheit aus der göttlichen Personschöpfung verstehen. Wir haben darum hier nur bereits Gesagtes im Blick auf den Gegensatz zur Rechten und zur Linken kurz zusammenzufassen.

Vom christlichen Menschenverständnis aus ist eine Konstruktion der Gemeinschaften als Vertragsgebilde weder notwendig noch möglich. Die Gemeinschaften sind in der göttlichen Schöpfungsordnung ebenso ursprünglich begründet wie die Selbständigkeit des einzelnen. Sie sind in der gottgeschaffenen ergänzungsfähigen und ergänzungsbedürftigen Individualität angelegt. Ihr Urbild und ihre kritische Norm ist die in der Ehe begründete Familie. Darum ist das christliche Gemeinschaftsverständnis grundsätzlich patriarchalisch im Sinn der ursprünglichen Verbundenheit der Verschiedenen zur Ergänzungsgemeinschaft.

Aber ebenso wie die Konstruktion der Gemeinschaft aus dem Vertrag ist hier auch das Aufgehen des einzelnen im kollektiven Ganzen unmöglich. Genau so wie die auf der individuellen Verschiedenheit begründete Gemeinschaft, ist auch die Selbständigkeit des einzelnen göttliche Schöpfung. Die in der Gottesebenbildlichkeit der Menschenschöpfung begründete Personwürde bekommt der einzelne nicht von der Gemeinschaft her, sondern er bringt sie sozusagen in die Gemeinschaft schon mit; er hat sie unmittelbar von Gott, aus

jenem Gottesruf, der ihn, den einzelnen, zur verantwortlichen Person schafft. Darum, weil der einzelne unmittelbar Gott verantwortlich ist, hat er eine Selbständigkeit oberhalb aller Gemeinschaften. Der Mensch ist mehr als die Ehe, mehr als der Staat. Der Mensch wird noch sein, wenn es keine Ehe und keinen Staat mehr geben wird; der Mensch allein, nicht die Ehe, nicht die Familie, nicht der Staat, ist für die Ewigkeit bestimmt. Der Staat, die Ehe und alle Ordnungen sind um des Menschen willen da, nicht der Mensch um ihretwillen. Müsste man wählen zwischen dem Individualismus und dem Kollektivismus — was man, Gott sei Dank, nie muss —, so müsste der Christ den Individualismus wählen. Er hat, wenn auch in der Verzerrung einer Halbwahrheit, immerhin die grössere Hälfte der Wahrheit, solange in ihm ein wirkliches Pathos der Freiheit lebt.

Die christliche Sicht des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft kann in die Formel gefasst werden: *Gemeinschaft in Freiheit, Freiheit in Gemeinschaft*. Die konkrete Gestaltung solcher freiheitlicher Gemeinschaft ist die föderative. Sie ist die Gemeinschaft von Freien. Aber dieses föderative Prinzip darf nicht im Sinn der Vertrags- und Vereinsgemeinschaft verstanden werden. Denn es geht hier um die Gestaltung ursprünglicher, nicht aus dem Vertragswillen der einzelnen abgeleiteter Gemeinschaft. Darum schliesst sie jenes Element in sich, das der moderne liberale Föderalismus nicht mehr kennt und versteht: das der echten, ursprünglichen, undelegierten Autorität. Nicht die moderne, aus rousseauschen Prinzipien abgeleitete Demokratie, die auf dem contrat social und der Souveränität des Volkes aufgebaut ist, ist hier das Ideal, sondern eine Gemeinschaft, in der es, wie in der Familie, eine ursprüngliche Gebundenheit, ein ursprüngliches, nicht von Menschen frei zu bestimmendes Gesetz und eine ursprüngliche, nicht von den einzelnen Gliedern der Gemeinschaft erst durch Delegation geschaffene Befehlsgewalt gibt. Der christliche Föderalis-

mus ist mit dem modern rationalen Demokratismus nicht zu verwechseln. Der Unterschied zwischen beiden ist so gross wie der Unterschied zwischen dem Menschenverständnis eines Epiktet, Rousseau oder Kant und dem der Bibel. Und der ist nicht klein.

Zwölftes Kapitel

DIE GERECHTIGKEIT UND DAS PROBLEM DES NATURRECHTS

Alle neuern Diskussionen über das Naturrecht,* das heute, angesichts des völligen Versagens der positivistisch-historischen Rechtslehre eine ganz neue Aktualität bekommen hat, leidet an der Vieldeutigkeit dieses Begriffes. Es ist noch viel zu wenig bekannt, dass es mindestens drei ganz verschiedene Arten des Naturrechts gibt: Das objektiv-kollektivistische des vorchristlichen Altertums, das subjektiv-individualistische der Neuzeit, das im spätantik-stoischen wurzelt, und das christliche.

Im vorchristlichen, objektivistischen Naturrecht ist «Natur» die kosmische Vernunftordnung, der im Kosmos waltende Logos, in dem alle wahre Gerechtigkeit begründet ist; im neuzeitlichen Naturrecht ist «Natur» nahezu dasselbe wie die menschliche Vernunft, allerdings, sofern in ihr göttliche Vernunft waltet; im christlichen Naturrecht ist «Natur» die Schöpfungsordnung Gottes, des Gottes, der der Menschheit in Jesus Christus seinen Willen geoffenbart hat. Es dürfte sich aus den bisherigen Darlegungen ohne weiteres ergeben, dass sich aus diesen verschiedenen Naturbegriffen auch sehr verschiedene Anschauungen von der Gerechtigkeit ergeben, so

* Eine Zusammenfassung dieser theologischen und juristischen Diskussion sowie der sogenannten christologischen Begründung von Staat und Recht gibt Anm. 34.

dass es völlig unmöglich ist, ohne genauere Unterscheidung des jeweils Gemeinten zu sagen, was denn nun im einzelnen «das Naturrecht» vertritt, und was für Konsequenzen sich aus einer «naturrechtlichen» Grundanschauung ergeben.

Eines freilich ist all diesen Formen des Naturrechts eigen: Sie alle meinen eine Gerechtigkeit, die über aller menschlichen Willkür und Konvention steht, ein Prinzip gültiger, normativer, heiliger Bindung. Insofern steht alles Naturrecht dem positiven Recht gegenüber, als damit diejenigen Normen gemeint sind, an denen alles positiv-staatliche Recht zu messen ist, diejenigen Prinzipien, die das positive Recht im besten Falle zu gestalten versucht, und die darum die Quelle aller gerechten Ordnung, Handlung oder Beurteilung sind. «Naturrecht» meint immer «das an und für sich Gerechte», das seinem Wesen nach Gerechte, das ewige, unabänderliche, über allen Menschen und Zeiten stehende Gesetz der Gerechtigkeit. Darum steckt in jeder Anschauung, die eine Idee, eine höchste Norm der Gerechtigkeit voraussetzt und nicht kritiklos dem geschichtlich Gegebenen verfallen ist, ein Rest oder Anfang von «Naturrecht». Von der blossen «Idee der Gerechtigkeit»[35] unterscheidet sich aber das Naturrecht in allen seinen drei Hauptformen dadurch, dass es behauptet, nicht bloss eine formale Idee der Gerechtigkeit, sondern gewisse grundlegende materiale Normen gerechter Ordnung in sich zu schliessen. Die «formale Idee der Gerechtigkeit» meint bloss: Jeder Gesetzgeber, jeder Richter, jeder Beurteiler muss bestrebt sein, das Gerechte zu tun; er muss auf diesen Punkt «Gerechtigkeit» ausgerichtet sein, dann wird er das material Gerechte finden. «Naturrecht» aber meint: Es gibt gewisse Grundprinzipien wie zum Beispiel die grundlegenden Menschenrechte, gewisse Grundsätze, die unter allen Umständen massgebend sind, wenn es zu finden gilt, was einem jeden als das Seine zukommt. Vor allem aber ist dieser Satz selbst, die Gerechtigkeit bestehe darin, einem jeden das Seine zuzuteilen, das Grundprinzip alles

Naturrechts. Wir finden ihn in allen Formen des Naturrechts, im antik-objektiven, im stoisch-rationalen und im christlichen gleichermassen als Prinzip der Gerechtigkeit, und wir finden ihn nur im Zusammenhang des Naturrechts. Wo immer man sich vom Naturrecht abgewendet hat, da hat man sich auch von diesem Suum cuique abgewendet. Man kann geradezu sagen: das Naturrecht ist das Suum cuique. Wer das Suum cuique anerkennt, anerkennt im Prinzip das Naturrecht.

Was man aber gewöhnlich meint, wenn man gegen das Naturrecht polemisiert, ist in der Hauptsache das neuzeitliche Naturrecht, als dessen «Vater» Hugo Grotius gilt, und das von der mehr oder weniger rationalistischen Juristenschule der Pufendorf, Thomasius usw. einerseits, von der englisch-französischen Aufklärungsphilosophie anderseits ausgebildet wurde. Von der Existenz des klassisch-antiken, des stoischen und vor allem des christlichen Naturrechts des Mittelalters und der Reformationszeit haben viele von denen, die als sachkundige Gegner «des» Naturrechts auftraten, oft keine Ahnung gehabt oder wenigstens keine Notiz genommen. Das ist um so verwunderlicher, als sie selbst nicht selten, indem sie das Naturrecht bekämpfen, von einer Rechtsidee ausgehen, die, wie etwa diejenige von Kant und Fichte, selbst im Naturrecht wurzelt. Um die Konfusion voll zu machen, ist in der Neuzeit unter Naturrecht ein Rechtsdenken verstanden worden, das in naturalistischer Weise «die Rechte der Natur» zum Ausgangspunkt und zur leitenden Idee nimmt und damit der zweitausendjährigen Naturrechtstradition diametral entgegengesetzt ist. Denn zu allen Zeiten ist unter Naturrecht ein sittliches Prinzip der Gerechtigkeit verstanden worden, das sich den Naturtrieb des Menschen — sei es nun den Machttrieb, den Erwerbs- und Besitztrieb oder den Geschlechtstrieb — unterwirft und ihn normiert, niemals aber als Prinzip des Handelns oder Urteilens anerkennt. Die Naturrechtslehre der europäischen Tradition, sei es nun die des Aristoteles, der Stoiker, der Kirchenväter, der Scholastiker, der Reformatoren

oder der Rationalisten, ist nicht naturalistisch, sondern antinaturalistisch. Der ihr zugrunde liegende Begriff der «Natur» ist immer ein theologischer, religiöser und sittlicher Normbegriff, und der ihm zugrunde liegende Begriff der Lex naturae hat mit dem, was heute «Natur-Gesetz» heisst, nichts zu tun.

Aber es gibt nun einmal auch in der Geschichte der Sprache und der Begriffe schicksalsmässige Wandlungen, die nicht mehr rückgängig zu machen sind. Wer heute die alte Naturrechtslehre in irgendeiner ihrer Formen wieder aufnehmen und vertreten will, wird die Erfahrung machen, dass ihn alle noch so präzisen Definitionen seines Natur- und Naturrechtsbegriffes nicht vor dem Missverständnis schützen, dass er das Recht den Naturgewalten unterwerfen wolle. Der heutige Mensch, ob Jurist oder Theologe, scheint nun einmal nicht imstande zu sein, vom Begriff «Naturrecht» die Assoziationen «Rechte der Natur», «Naturtrieb» usw. fernzuhalten, und dieses Missverständnis wird alle noch so sorgfältig und solid gebauten Dämme der Definition einfach überschwemmen. Das Wort wird darum, um seiner neueren Geschichte willen, preisgegeben werden müssen. Die im Begriff Naturrecht während zweitausend Jahren inkorporierte europäische Gerechtigkeitsidee wird ohne den Gebrauch dieses Wortes neu aufgebaut werden müssen.

Dieser Neuaufbau aber ist um so notwendiger, als ja am Wort Naturrecht nicht nur jenes unvermeidliche Missverständnis haftet. Vielmehr ist der Begriff, wie wir eben sahen, dadurch belastet, dass hinter ihm mindestens drei sehr verschiedene Anschauungen stehen. Der Kampf der neuern Jurisprudenz gilt fast ausschliesslich dem rationalistisch-individualistischen Naturrecht. Da man in der Regel kein anderes kennt, wird mit diesem «das» Naturrecht schlechthin verworfen. Die verhängnisvolle, aber unvermeidliche Konsequenz dieser Verwerfung ist nun aber die Auslieferung an einen Rechtspositivismus und -historismus, das heisst ganz einfach an das jeweils vorhandene Recht des Staates, an die jeweils den Staat bestimmende

Machtwirklichkeit. Der Kampf gegen das Naturrecht hat den totalen Staat nicht nur vorbereitet, sondern überhaupt möglich gemacht. Das ist der Grund, warum heute so viele Juristen anfangen, sich wieder für die einstmals so heiss bekämpfte Idee zu interessieren.

Fragen wir aber, wie denn die christliche Theologie dazu kam, sich die Formel «Naturrecht», die doch aus einem ihr fremden, heidnisch-pantheistischen Denkzusammenhang stammte, anzueignen, so muss die Antwort lauten: Das geschah darum, weil in der Tat zwischen der biblischen Idee der Schöpfungsordnung und dem, was die griechischen Philosophen und lateinischen Juristen mit Naturrecht meinten, allernächste Beziehungen bestehen. Es ist kein Zufall, dass sogar ein so kühner Sprachschöpfer wie der Apostel Paulus, der bewusst neue Begriffe prägte und gebräuchliche, naheliegende Begriffe mied, gerade diesen stoischen Begriff der Natur als Normbegriff* übernahm; dass anderseits die Reformatoren, die gerade in einem neuen Verständnis der «Gerechtigkeit Gottes» den Bruch mit einer tausendjährigen Tradition vollzogen, unbedenklich und einmütig den Begriff Naturrecht, wie ihn die Patristik und Scholastik ihnen bot, als integrierenden Bestandteil ihrer Sozialethik verwendeten. Es steht damit offenbar ähnlich wie mit dem anderen stoischen, von Paulus übernommenen Begriff, mit dem des Gewissens. Der *Begriff* Naturrecht muss sich, auch wenn sich das *Wort* vermeiden lässt, in sachlicher Nötigung dem christlichen Denken geradezu aufdrängen.

Der christliche Gerechtigkeitsgedanke ist, wie wir sahen, durch den Gedanken der Schöpfungsordnung Gottes bestimmt. Gerecht ist das, was der Ordnung des Schöpfers entspricht, die jedem Geschöpf mit seinem Wesen auch das Gesetz seines Wesens und seiner Beziehung zu den anderen Kreaturen gibt.

* Dreimal gebraucht Paulus φύσις im Sinn von göttlicher Schöpfungsnorm: Römerbrief 1, 26; 2, 14; 1. Korintherbrief 11, 14.

Die «Urordnung», auf die sich jeder bezieht, der etwas als «gerecht» oder «ungerecht» bezeichnet, das «Seine», das einem jeden «zukommt», ist die Ordnung der Schöpfung, hinter der der Wille des Schöpfers steht. Wenn wir sagen, es sei «ungerecht», ein Kind gleich zu behandeln wie einen Erwachsenen, oder es sei «ungerecht», einem Menschen seiner Rasse wegen die Anerkennung als Person zu versagen, so ist der letzte, tiefste Grund für dieses Urteil die Tatsache, dass Gott, der Schöpfer, jeden Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat und dass er das Kind als seine Schöpfung, gemäss der ihm anerschaffenen Besonderheit, respektiert haben will. Hinter einem Naturgegebenen, Menschenwesen, Wesen des Kindes, steht also ein heiliger Gotteswille, der von uns die Respektierung dieses so und so Geschaffenen verlangt. Der Gotteswille sanktioniert also eine Naturtatsache als etwas, das von uns respektiert sein will. Eine Ordnung, die der Ungläubige einfach eine Naturordnung nennt, etwas, «das nun einmal so und nicht anders ist», wird im Glauben anerkannt als etwas, das nicht nur so ist, sondern so sein *soll*, weil Gott es so geschaffen hat und so haben will. Wir können nicht gerecht sein, unsere Gesetze können nicht eine gerechte Ordnung schaffen, wenn dieses Natürliche nicht als ein Gottgewolltes beachtet und anerkannt wird. Menschenrechte sind Rechte, die Gott dem Menschengeschöpf gleichsam in die Wiege legt; Gemeinschaftsrechte sind Rechte, die auf eine bestimmte schöpfungsmässige Zusammenordnung der Menschen, zum Beispiel des Mannes und der Frau in der Ehe, zurückgehen. Alle Gerechtigkeit meint, letzten Endes, diese Schöpfungs-Konstanten als Grund davon, dass «jedem das Seine» zukommt.

Wegen dieses im Schöpfungsglauben festgehaltenen Zusammenhangs zwischen Natur und Gotteswille haben sich die christlichen Theologen und Juristen den Begriff der Lex naturae und des ius naturae, des «Naturrechtes», zu eigen gemacht und zu eigen machen können. Daher kommt es, dass für sie alle wie für die stoische Rechtslehre das Wort Natur ein theologischer

und normativer Begriff ist; mit dem «Naturrecht» meinten die Christen nichts anderes als die Schöpfungsordnung. Sie haben diesen Begriff der antiken Tradition nicht verworfen, trotzdem sie genau wussten, dass die theologische Deutung dieser göttlichen Urordnung für einen stoischen Philosophen oder für einen Aristoteles eine andere war als für sie. Sie haben ihn darum nicht verworfen, weil er ihnen, trotz dieses anderen theologischen Zusammenhangs, das zu sagen schien, auf was es ankam: das Recht, das aus der gottgeschaffenen Natur des Menschen hervorgeht. Auch die Reformatoren, die ja viel stärker als die scholastischen Theologen die Verderbtheit der menschlichen Natur durch die Sünde betonten, haben sich nicht gescheut, den Begriff Naturrecht zu verwenden, weil sie der Meinung waren, dass jene Schöpfungskonstanten durch die Sünde nicht zerstört, ihrem ursprünglichen Sinn nicht entfremdet seien. Sie haben es gerade als Beweis der Güte Gottes angesehen, dass er, trotz der Sünde der Menschen, diese Schöpfungsordnungen erhalten habe.

Das ist der objektive oder ontologische Sinn des christlichen Wortes Naturrecht. Damit ist nun aber ein zweiter, subjektiv-erkenntnistheoretischer Sinn verbunden, der mit dem ersten freilich in einem engen sachlichen Zusammenhang steht. Die christlichen Lehrer waren zu allen Zeiten der Meinung — und beriefen sich dafür auf klare Stellen der Bibel —, dass auch der «natürliche Mensch», das heisst der Mensch, der nicht berührt ist von der geschichtlichen Gottesoffenbarung, von diesen Ordnungen der Schöpfung allerdings sehr viel wisse, ohne den Schöpfer selbst zu erkennen. Weil es Ordnungen der Natur sind, können sie nicht umhin, jedem Menschen irgendwie bewusst zu werden. Das «Funktionieren» der Schöpfungsordnungen ist ja nicht notwendig an die Erkenntnis des Schöpfers gebunden. Die Sterne bewegen sich nach dem Willen des Schöpfers, ohne es zu wissen, so aber auch die Pflanzen und Tiere, so auch, in hohem Grade, der

Mensch. Die göttliche Schöpfungsordnung wirkt sich in ihm aus vom ersten Moment an, wo er lebt — wie könnte er sonst leben! —, längst ehe er irgend etwas weiss. So ist es nicht zum Verwundern, dass er, sobald er beobachtet und denkt, auch die göttlichen Schöpfungsordnungen wahrnimmt und merkt, dass die Beachtung und willentliche Respektierung dieser Ordnungen, sofern sie in des Menschen Willen gelegt sind, mit dem, was ihm das Gewissen als Forderung der Gerechtigkeit vorhält, in engem Zusammenhang steht. Die christlichen Theologen konnten ihre Augen vor der Tatsache nicht verschliessen, dass die Idee der Gerechtigkeit oder das Gerechtigkeitsgefühl etwas allgemein Menschliches ist, und dass die besten unter den heidnischen Philosophen, wie — in dieser Sache — namentlich Aristoteles, über diese Gerechtigkeit sehr viel Wahres zu sagen wussten. Sie waren wohl der Meinung, dass alle Wahrheit von Gott, nicht aber, dass alle Wahrheit allein aus der Bibel komme. Wie sie sich von den Meistern antiker Philosophie in Dingen der rationalen Wissenschaft, der Mathematik, Physik, Astronomie usw., gern und dankbar belehren liessen und nicht meinten, darum, weil der Christ aus der Heiligen Schrift eine besondere Erkenntnis des göttlichen Heilswillens habe, müsse er auch eine besondere christliche Mathematik oder Physik haben, so haben sie auch in Dingen des Rechts und des Staates gerne und dankbar von Plato, Aristoteles und den römischen Juristen gelernt und namentlich die aristotelische «Politik» als ein Meisterwerk sozialethischer Weisheit hochgeschätzt. Auch die Reformatoren haben es, trotz ihrer Lehre von der sündigen Verderbtheit der Vernunft, darin nicht anders gehalten, und gerade Calvin hat aus seiner Hochschätzung des römischen Rechts, das er als Fachmann kannte, und der aristotelischen Lehre von der Gerechtigkeit und vom Staat kein Hehl gemacht. Trotz aller vom christlichen Schöpfungsgedanken aus sich ergebenden Modifikationen ist dieser platonisch-aristotelische Untergrund der christlichen, auch der reformatorischen Staatslehre jedem Kenner offenkundig.

Trotzdem besteht nun allerdings hinsichtlich des zweiten, des subjektiv-erkenntnistheoretischen Prinzips der Naturrechtslehre ein nicht unbedeutender Unterschied zwischen der reformatorischen und der mittelalterlich-katholischen Lehre, die ihrer verschiedenen Einschätzung der sündigen Verderbnis der rationalen Erkenntnis entspricht. Die Reformatoren betonen viel stärker als die mittelalterlichen und katholischen Lehrer die Tatsache, dass die Sünde die Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Vernunft auch in solchen Gebieten verdunkle, die grundsätzlich der vernunftmässigen Erkenntnis zugänglich sind. Sie zogen daraus die Konsequenz, dass wir auch für das Verständnis der weltlichen Gerechtigkeit, die in der Erkenntnis der Schöpfungsordnung gründet, der besonderen göttlichen Offenbarung nicht entraten können. Obgleich sie der Meinung waren, dass die Schöpfungsordnungen auch denen nicht verborgen seien, die den Schöpfer nicht kennen, machten sie geltend, dass nur aus der Erkenntnis des Schöpfers und seines Schöpfungswillens, wie er uns in der biblischen Geschichte und Lehre geoffenbart ist, eine sichere und klare Erkenntnis der Grundlagen weltlicher Gerechtigkeit gefunden werden könne.[36]

Als ein Bekenntnis zu dieser reformatorischen Auffassung des Sachverhaltes sind Aufbau und Thesen dieses Buches zu verstehen. Was der Meister der antiken Gerechtigkeitslehre, Aristoteles, sagt, ist weithin gültig und bildet für alle Zeiten die Grundlage der Gerechtigkeitslehre. Aber die aristotelische Lehre reicht, wie wir sahen, bei weitem nicht aus, um das Wesen der Gerechtigkeit gründlich und klar zu erfassen. Nur vom biblischen Schöpfungsgedanken aus gewinnen wir den Zugang zur Lösung der Probleme, die Aristoteles offen lassen musste, und die in der neuern Zeit auf Grund eines rein rationalen Denkens in falsch einseitiger Weise gelöst wurden. Wie richtig die nüchtern kritische Beurteilung des rationalen Erkenntnisvermögens in Fragen der weltlichen Gerechtigkeit seitens der Reformatoren war, zeigt nichts deut-

licher als die Geschichte des neueren, rationalistischen Naturrechts.

Was in neuerer Zeit durch vernunftmässiges Nachdenken über das wesenhaft Gerechte unter dem Titel «Naturrecht» gelehrt wurde, erwies sich in dem Masse als einseitig und gefährlich, als man sich vom christlichen Verständnis des Naturrechts ab- und einem rein rationalen Naturrecht zuwandte. Dieses rationalistische Naturrecht ist nämlich kein anderes als das des individualistischen Liberalismus; je weiter die Entfernung vom christlichen Glauben, desto weitergehend die individualistische Vereinseitigung. Und diese wiederum ist der Grund, warum auch solche Rechtsdenker, die für die Bedeutung des Naturrechts wahrlich nicht blind waren, glaubten, es letzten Endes doch ablehnen zu müssen. Sie vermissten an ihm — ich denke namentlich an den grössten unter ihnen, Gierke [37] — das Verständnis für die Körperschaftsidee als Grundlage aller wahrhaft sozialen Gerechtigkeit. Gerade diese Gemeinschaftsidee aber ist, wie wir sahen, ein wesentlicher Bestandteil einer echt christlichen «Naturrechts»lehre. Die christliche Gerechtigkeitslehre verbindet ja mit der Idee von den unveräusserlichen individuellen Menschenrechten die von den Rechten der korporativ verstandenen Gemeinschaft; das geschieht, weil sie nicht nur die gleiche Würde der Menschen, sondern ihre ungleiche Art und die darin begründete Ergänzungsgemeinschaft aus Gottes Schöpfung ableitet. Wäre das Gerechtigkeitsdenken bei dieser seiner christlichen Gestalt, bei der «christlichen Naturrechtslehre» verblieben, so wäre der grosse Bruch, den die neuere Rechts- und Staatsentwicklung zeigt, nicht nötig gewesen. Ja, wir können noch mehr sagen: Da, wo man wenigstens einigermassen bei dieser «christlichen Naturrechtslehre» verharrte, wie in England und seinen Kolonien, in Skandinavien, in Holland und in der Schweiz, ist dieser Bruch eben nicht oder doch in einer viel milderen Form erfolgt. Alle genannten Bereiche sind dadurch gekennzeichnet, dass in ihrem politischen, sozialen und geistigen Aufbau das «mittel-

alterliche», vielmehr das christlich-vorrationalistische Element, ein massgebender Faktor geblieben ist, weil das christliche nicht vom rationalistischen Naturrecht verdrängt wurde.

Wenn wir uns trotzdem entschliessen, das Wort «Naturrecht» preiszugeben, so geschieht das noch aus einem dritten Grunde. Was eine Reihe der besten Juristen gegen «das Naturrecht» einnahm, war — ausser dem bereits genannten Individualismus, der nur dem rationalen Naturrecht anhaftet — die Rechtsunsicherheit, die jedes Naturrecht mit sich zu bringen scheint. Wenn, wie dies nach mittelalterlicher Anschauung durchaus der Fall ist, mit dem Naturrecht der Gedanke verknüpft ist, dass man einem staatlichen Gesetz nicht zu gehorchen habe, das mit dem Naturrecht im Widerspruch steht, das also ungerecht ist, so bedeutet allerdings das Naturrecht eine unerträgliche Gefährdung der positiv-rechtlichen Ordnung.[38] Es ist dann ein wirklicher Feind des positiven Rechts. Diese falsche Meinung konnte aber umso eher entstehen und musste sich umso gefährlicher auswirken, je mehr das Naturrecht zu einem vollständigen System des Rechts entwickelt wurde und so mit dem positiven Recht des Staates in gefährliche Konkurrenz trat, was von Grotius an in steigendem Masse der Fall war. Eine derartige Konkurrenz eines zweiten Rechtssystems kann kein staatliches Recht dulden. Die nun einmal geltenden Rechtssätze des Staates müssen das Monopol der Rechtsverbindlichkeit besitzen, das Naturrecht darf keine Rechtsverbindlichkeit für sich in Anspruch nehmen, soll nicht die Rechtssicherheit eines Staates ins Wanken kommen. Das ist der Punkt, in dem sich die Reformatoren am weitesten von der mittelalterlich-katholischen Auffassung entfernten: Sie stellten sich ganz eindeutig auf die Seite des positiven Rechts und liessen das Naturrecht nur als kritisch-normative Idee gelten.

Nur an einem, und nun allerdings entscheidend wichtigen Punkte, behält das Naturrecht eine mehr als nur kritisch-normative, eine direkt politische Bedeutung, als «Widerstands-

recht», das heisst als Recht des Bürgers, der tyrannisch entarteten Staatsgewalt Widerstand zu leisten; und an diesem Punkte ist das Naturrechtsproblem in der allerneuesten Zeit zu ungeahnter Aktualität gelangt. Aus den Forderungen des Naturrechts und der naturrechtlichen Lehre vom Widerstandsrecht ist, zu Beginn der Neuzeit, allmählich der moderne Verfassungsstaat entstanden. Je mehr in der staatlichen Verfassung selbst Mittel gegeben sind, die Staats- und Rechtsordnung dem Rechtsempfinden und Rechtswillen des Volkes anzupassen, desto weniger bedarf es des ja immer sehr gefährlichen «Widerstandsrechtes». Dieses Widerstandsrecht, das in der früheren Rechts- und Staatsgeschichte eine so grosse Rolle spielte,[39] konnte darum im modernen Rechts- und Verfassungsstaat als ein überlebtes Prinzip angesehen werden. Das wurde aber in dem Moment anders, als der totale Staat in zwiefachem Sinne eine neue Rechtslage schuf. Der totale Staat setzte sich, revolutionär, über die historische Rechtstradition hinweg und schuf nach seiner Willkür neues Recht, das mit dem Rechtsempfinden des heutigen Menschen in krassem Widerspruch steht. Zweitens aber setzte er durch seine Diktatur jenen neuzeitlichen Verfassungsapparat ausser Kraft, der mit unsäglicher Mühe und unter grössten Kämpfen geschaffen worden war, um eine ständige, rechtmässige Angleichung des Rechtszustandes an das Rechtsempfinden des Volkes zu gewährleisten. Dieses im Verfassungsstaat selbst enthaltene Sicherheitsventil wurde verstopft; die Explosionsgefahr ist dadurch akut geworden. Das Widerstandsrecht der Naturrechtslehre, das im Verfassungsstaat seine sittliche Berechtigung verloren hatte, wurde wieder zur sittlichen Notwendigkeit. Wie anders als durch Widerstand soll ein Volk, das keine legalen Mittel hat, einen unerträglichen Rechtszustand abzuändern, seinem Rechtswillen Geltung verschaffen? Wie anders als durch Widerstand können die vom totalen Staat nicht nur vergewaltigten, sondern auch verhöhnten Menschenrechte zur Geltung gebracht werden? So wurde im Konflikt mit der handgreiflichen Ungerechtigkeit des totalen Staa-

tes und seinem positiven «Recht» die Idee des Naturrechts wieder lebendig.

Die Reformatoren hatten, in ihrem tiefen Respekt vor der Autorität des Staates und des positiven Rechts, vom Widerstandsrecht nur mit äusserster Vorsicht Gebrauch gemacht. Sie wiesen den Weg zum modernen Verfassungsstaat, indem sie das Widerstandsrecht positiv-rechtlich, verfassungsmässig begründeten. Diese positiv-rechtliche Begründung des an sich naturrechtlichen Prinzips war der Keim des neuzeitlichen Verfassungsstaates. Ihre Lehre vom Widerstandsrecht ist darum im modernen Verfassungsstaat sozusagen absorbiert und zugleich voll entwickelt worden. Diese fruchtbare, segensreiche Entwicklung hat der totale Staat jäh abgebrochen. Von einem positiv-rechtlichen Widerstandsrecht ist innerhalb dieser straff zentralistisch aufgebauten, durchsystematisierten Staatsordnung kein Raum mehr. Es bleibt nur noch das rein naturrechtlich zu begründende Widerstandsrecht übrig, wenn man sich mit dem Rechtsungeheuer des totalen Staates nicht einfach abfinden will. Darum ist überall da, wo jetzt die Völker unter der Knute einer totalitären Diktatur seufzen, das Naturrecht mit seiner Idee der Menschenrechte zur grossen Völkerhoffnung geworden. An ihm, an den ewigen, ungeschriebenen Rechten des Schöpfers, richtet sich ihr Wille auf, aus ihnen gewinnen sie die Ueberzeugung von der göttlichen Rechtmässigkeit ihres Widerstandes gegen eine Tyrannei, die allen Rechtsgrundes bar ist und der gegenüber auch keine Berufung auf den der Obrigkeit geschuldeten Gehorsam möglich ist, weil diese «Obrigkeit» gerade das nicht tut, was nach den Worten des Apostels die raison d'être aller Obrigkeit ist: Sie sorgt nicht für die Rechtsordnung, wie dies der römische Staat immerhin tat, sondern sie zerstört durch ihre Willkür jegliches Recht und verletzt durch ihre Existenz und ihre Taten jegliches Rechtsempfinden. So hat der totale Staat dem Naturrecht, aus dessen Untergang er hervorgegangen war, zu neuem Leben verholfen.

Dreizehntes Kapitel

STATISCHE UND DYNAMISCHE GERECHTIGKEIT: DIE GESCHICHTLICHE RELATIVITÄT

Der neuzeitliche Kampf gegen das Naturrecht hat, ganz abgesehen von allen Missverständnissen und von der Nichtbeachtung der verschiedenen Arten von Naturrecht, noch einen letzten, in der Sache selbst liegenden Grund, der auch die Behauptung von der Relativität aller Gerechtigkeit in ein etwas günstigeres Licht setzt. Alles Naturrecht, alles Gerechtigkeitsdenken, das an einem absoluten, göttlichen Gesetz der Gerechtigkeit orientiert ist, ist seinem Wesen nach statisch. Gerade die Unwandelbarkeit des göttlichen Gesetzes ist ihm das Entscheidende. Gerechtigkeit, so verstanden, ist das Feste, das zu allen Zeiten Gleiche. Diese Statik aber steht in einem gewissen Widerspruch zur geschichtlichen Dynamik. Wer von der Geschichte, also von der konkreten, stets sich wandelnden menschlichen Wirklichkeit aus denkt, empfindet darum *jede* Art von Naturrecht, jede Gestalt von feststehender Gerechtigkeitsordnung als eine Vergewaltigung des Lebens. Was gestern gerecht war, kann heute schon schreiendes Unrecht sein. Dasselbe Kleid, das das Kind trefflich kleidet, wird ihm, wenn es heranwächst, zur unerträglichen Fessel. Dasselbe Gesetz, dieselbe Ordnung, die vordem das Leben der einzelnen in der Gemeinschaft schützte und behütete, ist inzwischen, da sich sowohl der einzelne wie auch die Gemeinschaft gewandelt hat, zu einem Hemmnis und zu einer Gefahr geworden. Mit dem sich wandelnden Leben muss sich auch das Gerechte wandeln. Das πάντα ῥεῖ, alles fliesst, macht sich geltend; wer es nicht beachtet, wird zum lebensfremden Doktrinär und zum Tyrannen. Sein Handeln bietet jenes Bild der Gerechtigkeit, das in dem klassischen Wort fiat iustitia, pereat mundus festgehalten ist. Der Dynamismus ist nicht eine Erfindung des entwurzelten

Modernen, sondern er entspricht, recht verstanden, einer Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens selbst. Nicht bloss das egalitär-individualistische, sondern jedes Naturrecht muss durch seine Statik mit der lebendig geschichtlichen Wirklichkeit in unheilvollen Gegensatz geraten. Noch einmal ist neben der Gleichheit eine Ungleichheit zu beachten; nicht bloss die Ungleichheit der miteinander lebenden Menschen, sondern die Ungleichheit der Zeiten selbst, die Ungleichheit des Gestern und Heute, an der jeder Mensch und jede Gemeinschaft teilhat und die mit dem lebendigen Werden und mit dem Gesetz der Vergänglichkeit aller irdischen Dinge unzertrennlich verbunden ist. Jene Gleichheit der Zeiten, jene Egalisierung des Gestern und Heute, die wir als ein Wesensmerkmal des Gesetzes geltend machten, ist eine Abstraktion, die, wenn festgehalten, entweder das Leben vernichtet oder selbst vom Leben vernichtet wird. Wir stehen vor der Tatsache der realen Dialektik von Sein und Werden, von Beharren und Wandlung, von Stetigkeit und Wechsel, von Statik und Dynamik. *Ohne Beharren* keine Wahrheit, keine Treue, keine Gerechtigkeit; aber ebenso: *ohne Wandlung*, ohne stetes Anderswerden kein Leben, keine echte Wahrheit, keine echte Treue, keine echte Gerechtigkeit. Wer nur das Gesetz und nicht auch das in kein Gesetz zu fassende irrationale Werden beachtet, kann nicht eine Gerechtigkeit schaffen, die dem Leben wahrhaft dient. Es ist aus diesem Zusammenhang von Gesetz und Gleichheit einerseits, von Werden und Ungleichheit anderseits, ohne weiteres verständlich, dass dort, wo man an der Gerechtigkeit mehr die Gleichheit der Menschenrechte als die Verschiedenheit der Gemeinschaftansprüche an den einzelnen erfasst, die Statik des Gesetzes stärker betont wird als die Dynamik der Geschichte; dass umgekehrt dort, wo man die Gerechtigkeit mehr von der auf Ungleichheit beruhenden korporativen Gemeinschaft aus versteht als von der Gleichheit der individuellen Menschenrechte, auch mehr die Dynamik der Geschichte als die Gleichheit des Gesetzes der Gerechtigkeit zur Geltung gelangt. Es darf wohl gesagt werden,

dass der romanische Geist mehr dem statischen, der germanische mehr dem dynamischen Typus zuneigt und jeder von beiden eben darin seine besondere Gefahr hat. Der Gegensatz von Gesetzesstatik und Geschichtsdynamik ist nur die potenzierte Dialektik von Gleichheit und Ungleichheit. Es ist darum auch zu erwarten, dass in der christlichen Sicht der Gerechtigkeit, die ja der Ungleichheit ebenso wie der Gleichheit an der Idee der Gerechtigkeit Anteil gibt, neben der Statik des Gesetzes auch die Dynamik der Geschichte zur Geltung kommen muss. Und es ist weiterhin zu erwarten, dass dies in derselben Unterordnung der Ungleichheit unter die Gleichheit geschehen wird, wie dies bei der Lösung des Problems der Person- und der Gemeinschaftsrechte der Fall ist.

Unter allen Religionen ist die christliche diejenige, die der Geschichte die grösste Beachtung schenkt und sie sogar in dem Masse in den Mittelpunkt rückt, dass man das Christentum geradezu als die Religion der Geschichtlichkeit definieren kann. Der Gott der Bibel ist ein Geschichtsgott, ein Gott, «der Geschichte macht», der sich in Geschichte kundgibt und die Existenz der Menschheit und des einzelnen selbst geschichtlich macht. Das Existenzverständnis der Bibel ist nicht das eines ruhenden Seins, sondern das eines Dramas, mit Anfang, Mitte und Ende.

Freilich bezieht sich diese Geschichte zunächst nicht auf das irdische Leben als solches. Diese Geschichte, die auf das Ziel zuläuft, ist die besondere «Heilsgeschichte», nicht die allgemeine Weltgeschichte, und an dieser Geschichte h a t man nicht ohne weiteres Anteil durch das Faktum des Existierens, sondern an ihr g e w i n n t man Anteil durch den Glauben. Es wäre darum äusserst irreführend, diese Dynamik der Heilsgeschichte einfach auf die Weltgeschichte zu übertragen — wie dies etwa Hegel getan hat —; es ist nicht die Dynamik, die im Bereich der irdischen Gerechtigkeit zur Geltung kommen

kann.* Und doch ist der Bereich irdischer Gerechtigkeit von daher gesehen und gewinnt von daher ein neues Gesicht. Die irdische Welt, das Leben, in dem die Gerechtigkeit ordnend eingreifen soll, ist nicht einfach die von Gott geschaffene Welt, sondern eine Welt, die sich von der Ordnung der Schöpfung entfremdet hat. Die uns allen bekannte Natur des Menschen ist nicht einfach die von Gott geschaffene, sondern eine in ihrem Kern und Zentrum von Gott abgekehrte. Darum ist der Naturbegriff der christlichen Lehre doppelsinnig,** indem er sowohl jenes Ursprünglich-Normative wie auch dieses Abgefallen-Normwidrige bezeichnet. Das muss nun aber auch für die christliche Konzeption der Gerechtigkeit von Bedeutung sein.

Es gibt zweierlei Gerechtigkeit. Erstens, das «an und für sich Gerechte», das auf der gotterschaffenen Natur des Menschen beruht und diese voraussetzt: die absolute Gerechtigkeit der Schöpfungsordnung. Und zweitens, das relativ Gerechte, das, was im Blick auf die nicht mehr schöpfungsmässige Wirklichkeit gerecht ist.[44]

Diese Unterscheidung des absolut Gerechten der Schöpfungsordnung und des bloss relativ Gerechten menschlicher Ordnung begegnet uns thematisch im Neuen Testament an jener Stelle,*** wo Jesus von den Pharisäern über die Erlaubtheit der Ehescheidung befragt wird. Jesus antwortet: «Was hat euch Moses geboten?» Ihre Antwort lautet, Moses habe «gestattet, einen Scheidebrief zu schreiben und zu entlassen». Daraufhin entgegnet Jesus: «Wegen eurer Herzenshärtigkeit hat er euch dies Gebot vorgeschrieben. Vom Anbeginn der Schöpfung aber» war es anders. In der Ordnung der Schöpfung sind Mann und Frau von Gott zur Einheit zusammengefügt, und «was Gott zusammmengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden. Was das wahrhaft Gerechte ist, ist also

* Vgl. mein Buch «Offenbarung und Vernunft», S. 392 ff.
** So bei Luther; vgl. Lau, a. a. O. S. 100 ff.
*** Markus-Evangelium 10, 1 ff.

klar: die unscheidbare Ehe. «Wer seine Frau entlässt und eine andere heiratet, begeht ihr gegenüber Ehebruch.»* Ebenso klar ist, dass diese absolute Gerechtigkeit auf der Ordnung der Schöpfung beruht. Will nun Jesus damit sagen, dass das Gesetz des Moses eine sträfliche, leichtfertige, nicht anzuerkennende Abänderung der Gottesordnung gewesen sei? Will also Jesus Moses als Gesetzgeber kritisieren? Im Gegenteil, er rechtfertigt ihn. Er gibt das Motiv an, das Moses zu dieser Konzession nötigte. die Rücksicht auf die «Herzenshärtigkeit» der Menschen. Im staatlich-rechtlichen Bereich lässt sich nicht einfach die Schöpfungsordnung Gottes als Gesetz aufstellen. Hier muss auf den faktischen Zustand der Menschen Rücksicht genommen werden, wenn nicht durch abstrakten Gerechtigkeitsfanatismus mehr geschadet als gebessert werden soll.

Jesus will nicht die Rechtsordnung des Moses korrigieren, sondern er stellt der relativen Rechtsordnung das absolute Gottesgesetz gegenüber, das für jeden Gläubigen im Gewissen bindend ist. Für das christliche Gewissen gibt es keine Ehescheidung, für den Staat muss es eine — wenn auch streng normierte und begrenzte — Möglichkeit der Scheidung geben, da er ja mit Menschen, die ein «hartes Herz» haben, zu rechnen hat.

Die bedeutsamste Modifikation der Gerechtigkeit, die aus dieser Rücksicht auf die Abweichung des Menschen von der Schöpfungsordnung erfolgt, ist die Anerkennung der Notwendigkeit staatlicher Gerechtigkeitsordnung, das Gerechte in der Gestalt des zwingenden Rechtes. Wir haben früher schon festgestellt, dass der Staat unter zwei Aspekten verstanden werden kann: als «Schöpfungsordnung» im Sinn der umfassendsten Gemeinschaftsordnung und als «Erhaltungsordnung» im Sinn des zwingenden Rechts und der machtvollen Bändigung der Anarchie. Je grösseres Gewicht man dem Faktum «das Böse» in der menschlichen Wirklichkeit beimisst, desto grösser wird die Bedeutung sein, die man dem

* Markus-Evangelium 10, 11.

zwingenden Recht des Staates einräumt. Es liegt nun aber im Wesen des zwingenden Rechts an sich, dass es nicht mit dem «an sich Gerechten» der Schöpfungsordnung identisch sein kann, dass es etwas anderes sein muss als «das Naturrecht der Schöpfungsordnung». «Wegen euerer Herzenshärtigkeit hat euch Moses dieses Gesetz gegeben», das ein anderes ist als das Gesetz der Schöpfung. Die Modifikation des menschlichen Lebensstandes durch das Böse verlangt eine Modifikation der Gerechtigkeitsordnung nicht nur in dem Sinne, dass es jetzt eine zwingende Ordnung, eine positive «Rechtsordnung» ist, sondern auch in dem Sinne, dass eben dieses positive Recht seinem Inhalt nach nicht dasselbe sein kann wie das «Naturrecht» der Schöpfungsordnung. Das ist der Grund, warum zwischen «Naturrecht» und positivem Recht ein Unterschied, wenn nicht sogar ein Gegensatz sein m u s s. Der Begriff der Gerechtigkeit erfährt also durch seine Anwendung auf das positive Recht des Staates notwendigerweise eine Modifikation, die wir zunächst einmal als eine ermässigende Anpassung an das Tatsächliche bezeichnen. Es gibt nun etwas relativ Gerechtes. Und nicht nur gibt es das, nicht nur ist das unvermeidlich, sondern auf dieser ermässigenden Anpassung beruht die ganze Tauglichkeit der positiven Rechtsordnung. Sie wäre nur ganz abstrakt gerecht, wenn sie nicht dem tatsächlichen Lebensbestand angepasst wäre. Die Anpassung der mosaischen Ordnung an «eures Herzens Härtigkeit» ist nicht einer Anwandlung von Schwäche und falscher Nachgiebigkeit entsprungen, sondern einer innern Notwendigkeit. Das absolut Gerechte wäre, als staatliche Rechtsordnung innerhalb der gegebenen Wirklichkeit, gerade nicht gerecht, sondern ungerecht. Es würde nicht dem dienen, dem die Gerechtigkeit dienen will, nämlich der Unterwerfung unter Gottes Lebensgesetz, sondern würde sich zum Gegenteil auswirken. Das relativ Gerechte ist, in der positiven Rechtsordnung, das Bessere als das absolut Gerechte, darum, weil das absolut Gerechte als Rechtsordnung von vornherein nur ein Schein, eine Lüge und eine Vergewaltigung sein könnte.

Damit droht aber mit einem Male alles zusammenzustürzen, was wir bisher aufgebaut haben; sind wir nicht in Gefahr, allen festen Boden unter den Füssen zu verlieren? Wer sagt uns denn nun, nachdem einmal das absolut Gerechte nicht mehr in Frage kommt, was in der gegebenen Wirklichkeit das notwendige relativ Gerechte sei? Wer sieht hier nicht der Willkür und Prinzipienlosigkeit Tür und Tor geöffnet? Was für Unrecht wird man nicht hinfort mit der Berufung auf die blosse Relativität aller positiv-rechtlichen Gerechtigkeit decken wollen? Was für eine Unsicherheit gerät nun mit einem Male in die ganze Lehre von der Gerechtigkeit, die ja gerade nur durch ihre Beziehung auf die feste, unwandelbare Ordnung Gottes zu bestimmten Aussagen, zur klaren Unterscheidung von gerecht und ungerecht gekommen war? So viel dürfte jedenfalls in diesem Erschrecken über die Bedrohung der festen Orientierung durch den Relativismus zum Bewusstsein kommen: Es ist gut, dass wir nicht von der Relativität ausgingen, sondern vom absolut Gerechten; denn wer mit dem Relativen einsetzt, der versinkt im Sumpf, ehe er nur einen Schritt vorwärts getan hat. Die Frage ist aber, ob wir, nachdem wir einmal den Boden des absolut Gerechten verlassen haben, nicht dem selben Schicksal anheimfallen. Die tiefere Besinnung zeigt, dass dies nicht der Fall ist.

Die Schaffung eines notwendigen Bestmöglichen, nachdem das wahrhaft Gute als Möglichkeit dahin ist, bedeutet noch lange nicht die Preisgabe des absolut Gerechten. Denn alle sachgemässe und gewissenhafte Anpassung wird sich beim Suchen nach dem Bestmöglichen, das durch die gegebene Situation erfordert ist, von nichts anderem leiten lassen als von der Frage, wie das wahrhaft Gute in der durch die Wirklichkeit erforderten Anpassung möglichst ungeschmälert erhalten und zur Geltung gebracht werden könne. Die Schaffung des Bestmöglichen ist durch nichts anderes bestimmt als durch den Willen, dem wahrhaft Guten nach Möglichkeit, im Rahmen der nun einmal gegebenen Begrenzungen, zur Geltung zu ver-

helfen. Jede positive Gerechtigkeitsordnung ist ein Kompromiss zwischen dem wahrhaft Gerechten und dem Möglichen. Dabei ist aber zu beachten, dass nicht eine abstrakte maximale Aehnlichkeit mit dem an sich Guten die beste Lösung ist, sondern diejenige Anpassung, die unter den gegebenen Verhältnissen dem S i n n der Gerechtigkeitsforderung am besten entspricht.[45] Der Rigorismus abstrakter Gesetzlichkeit ist unter allen Umständen etwas Lebensfremdes und das Leben Gefährdendes. Zum wirklichen Leben, wie es nun einmal ist, gehört immer neben der Starrheit des Gesetzes eine gewisse Beweglichkeit und Einmaligkeit.

Die Anpassung der Gerechtigkeit an die konkrete Gegebenheit kann darum um so besser gelingen, je individueller die Entscheidung sein kann, je kleiner der Bereich der zu umfassenden Fälle ist. Je grösser der von einem Gesetz umschlossene Kreis von Personen und Sachen, desto abstrakter, schematischer und also ungerechter muss die Ordnung sein. Darum kann eine Ordnung um so mehr dem absolut Gerechten sich nähern, je kleiner der Kreis der Personen ist, der durch sie jeweils zusammengeschlossen ist. Es kann darum eine annäherungsweise schöpfungsgemässe Ehe und Familie, dagegen nur in weitester Entfernung vom wahrhaft Gerechten eine gerechte Staatsordnung geben. Es kann ein Kleinstaat, es kann erst recht eine Gemeinde viel eher im wahren Sinn gerecht geordnet werden als ein Großstaat. Je grösser der zu ordnende Bereich, desto grösser die Schematisierung, die Abstraktion, die Vergewaltigung der individuellen Konkretheit.

Je grösser die faktische Abweichung einer menschlichen Situation von der Ordnung Gottes, je «böser» ein gegebener Zustand ist, desto mehr muss auch die positiv gesetzliche Ordnung von der Ordnung Gottes abweichen. Wo alles aus Rand und Band geraten ist, bedarf es einer massiveren, autoritäreren Ordnungsgewalt als da, wo durch kraftvolle und lange Erziehungsarbeit ein Zustand moralischer Zuverlässigkeit und Ausgeglichenheit geschaffen worden ist. Wo die sexuelle Sitten-

losigkeit und der Zerfall der Gemeinschaft schon weit gediehen ist, kann eine Eheordnung, die die Idee der unscheidbaren Ehe auch im staatlichen Gesetz rigoros verwirklichen will, das gerade Gegenteil von dem bewirken, was sie will. Nur die weise und gewissenhafte Berücksichtigung des geschichtlich Gegebenen kann die unter den bestimmten Umständen gerechteste Ordnung finden lassen. Das ist das Wahrheitsmoment im historischen und im relativistischen Rechtsdenken.

Was aber dieser relativistische Historismus vergessen hat, ist die andere Seite: dass man nur da eine bestmögliche Ordnung schafft, wo man die wahrhaft gerechte nie aus den Augen verliert, wo man sich gleichsam jede Abweichung von ihr durch den Zwang der Wirklichkeit abringen lässt und zäh das wahrhaft Gerechte gegen das Zweitbeste verteidigt, um nicht statt des Zweitbesten bloss ein Drittbestes zu bekommen. Das Optimum der relativ besten Gerechtigkeitsordnung liegt zwischen allzu grosser Anpassungswilligkeit und allzu grosser Starrheit im Festhalten der abstrakten Idee des an sich Gerechten. Welche von beiden Abweichungen von dieser Regel die schlimmere ist, der schwächliche Opportunismus oder die fanatische Prinzipienreiterei, ist schwer zu entscheiden. Das möglichst Gerechte wird immer nur dort gefunden, wo man sich die Wirklichkeit nicht verdeckt und nicht von ihr wegschaut, sondern wo man im Bewusstsein dieser nun einmal vorhandenen Wirklichkeit das sucht, was innerhalb ihrer dem Sinn des wahrhaft Gerechten am nächsten kommt.

Das Gewicht des tatsächlichen Zustandes wird bei der Bestimmung des Gerechten um so grösser sein, je mehr es um ein Handeln und Ordnen einer Vielheit von Menschen und Verhältnissen geht. Solches Handeln gleicht dann dem Bearbeiten eines Bodens, den man im gegebenen Moment so nehmen muss, wie er ist und den man erst allmählich, in stetiger, langsam wirkender Anstrengung anders machen kann. Institutionen, soziale Einrichtungen aller Art haben etwas von der Dauerhaftigkeit der Natur an sich. Sie sind schwer zu ver-

ändern, sie haben eine um so grössere «Trägheit», je unpersönlicher, je sachenhafter sie sind. Die in ihnen inkorporierte Ungerechtigkeit ist durch den gerechten Willen des einzelnen so gut wie nicht zu bewegen; es bedarf der Zusammenarbeit vieler, um sie zu ändern, und dies um so mehr, je grösser die Zahl der Beteiligten ist. Aber nicht nur das. Der Ordnungs- und Dienstwert, den sie für die Gemeinschaft haben, ist davon abhängig, dass sie überhaupt funktionieren. Der Wille, sie zu verbessern, kann sie, statt sie zu verbessern, funktionsuntauglich machen. Wer in ein solches System eingreift, weil es ihm an diesem oder jenem Punkt mit der Gerechtigkeit in unverträglichem Widerspruch zu stehen scheint, muss sehr vieles miteinander bedenken, wenn er durch sein Eingreifen nicht mehr schaden als nützen soll. Ein paar wirklichkeitsblinde Gerechtigkeitsfanatiker können einen Staat, eine Sitte oder eine soziale Ordnung durch ihr Hinstarren auf die absolute Gerechtigkeit viel schneller und gründlicher ruinieren, als eine Menge böswilliger Ordnungsstörer.

Die Forderung der Anpassung an das geschichtlich Gegebene entspringt darum nicht laxer Gesinnung, nicht mangelndem moralischem Mut und nicht der Tendenz, der Linie des geringsten Widerstandes zu folgen, sondern dem sittlich geforderten Realismus, der sich nicht erlaubt, Wunschträume und Wirklichkeit zu verwechseln, dem es darum geht, wirklich etwas zu bewegen und zu ordnen und der nicht damit zufrieden ist, das Gefühl zu geniessen, sich für das absolut Gerechte wenigstens «eingesetzt» zu haben, wenn auch vergeblich. Der Gerechtigkeitsfanatismus, das sture Hinstarren auf das absolut Gerechte, ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit, ist nicht ein Zeichen eines starken Gerechtigkeitssinnes, sondern Symptom eines moralisch wenig rühmlichen Autismus, einer Verliebtheit in sich selbst. Umgekehrt aber ist der Gerechtigkeits-realismus nicht zu verwechseln mit der Spiessergesinnung, die bei jeder Forderung der Gerechtigkeit, die das Gegebene bewegen will, schon zum vornherein ein empörtes «Unmöglich!» schreit. Das

möglichst Gerechte kommt immer nur dort zustande, wo Menschen dem wahrhaft Gerechten so treu ergeben sind, dass sie um seinetwillen den Boden, in den sie es pflanzen wollen, genau studieren, um ein Maximum von Gerechtigkeit aus ihm zu ziehen. Ihr Anpassen, ihr scheinbarer Relativismus, beweist sich als echte Liebe zur wahren Gerechtigkeit gerade darin, dass sie die kleinste Verwirklichung des Gerechten dem grössten unrealisierbaren Programm, das von absoluter Gerechtigkeit trieft, unendlich vorziehen, und dass sie doch auch bei der kleinsten Verwirklichung des Gerechten darauf brennen, ihr die grössere und grösste folgen zu lassen, so bald es möglich ist. Sie stehen ständig als Mittelsmänner der Gerechtigkeit zwischen dem absolut Gerechten und der Wirklichkeit, darauf bedacht, für die Gerechtigkeit in der Wirklichkeit Geschäfte zu machen. Sie wissen darum, dass nichts nötiger ist als das wahrhaft Gerechte zu kennen, weil nur der, der das absolut Gerechte kennt und liebt, in der Wirklichkeit etwas im Sinn des möglichst Gerechten zustande bringt.

Es ist der Schmerz dessen, dem es wirklich um Gerechtigkeit geht, dass er vieles sehr Ungerechte gutheissen muss, weil es Teil einer Ordnung ist, die auch mit ihren grossen Schwächen und Flecken immer noch besser ist als die Unordnung, die entsteht, wenn man mit unzulänglichen Mitteln eine unvollkommene Ordnung verbessern will. Darum, weil für den einzelnen der Spielraum fruchtbaren Eingreifens in die gegebene Ordnung ein relativ kleiner ist gegenüber dem ungeheuren Abstand zwischen Gerechtigkeit und Wirklichkeit, ist die Haltung des christlichen Glaubens zu den gegebenen Ordnungen im wesentlichen eine eher konservative. Wer nicht die Wohltat der auch nur relativ gerechten Ordnung gegenüber der Anarchie zu würdigen weiss, der überschätzt sich selbst und unterschätzt die Macht des Bösen. Denn jede Ordnung ist dem Bösen abgerungen, wie Küstenland durch Deiche dem Meer. Das Paradigma dieses christlichen Konservativismus ist die Stellung des Apostels Paulus zum Staat — zum römisch heid-

nischen Kaiser-Staat Neros. Er scheut sich nicht, ihn trotz seiner sehr unvollkommenen Gerechtigkeit eine Ordnung Gottes, ein Werkzeug, einen Diener Gottes, der «dem Guten dient», zu nennen. Er fordert die Glieder der christlichen Gemeinde auf, ihm gehorsam zu sein und ihn als diesen Diener Gottes anzuerkennen. Es ist ein zuverlässiges Kriterium christlicher Gerechtigkeitserkenntnis, ob man diesem Urteil des Apostels zustimmt oder aber, ob man sich darüber empört. Nicht die echten Christen sind es, die daran Anstoss nehmen, sondern die Gerechtigkeitsfanatiker, die die Gerechtigkeit nicht so lieb haben wie sich selbst, die nie Gerechtigkeit verwirklichen, sondern sich darin gefallen und erschöpfen, ihr Leben lang gegen das Unrecht zu protestieren. Wie dieser christliche Konservativismus gemeint ist, wie wenig er mit einem trägen Sichberuhigen beim nun einmal Gegebenen gemein hat, wie gewaltig in ihm die Leidenschaft für das wahrhaft Gerechte brennt, auch wenn er nach aussen als Billigung einer ungerechten Ordnung aussieht, dafür haben wir in der Bibel ein klassisches Zeugnis, den kurzen und viel zu wenig beachteten Brief des Apostels Paulus an Philemon. Es sei gestattet, das Kapitel mit einer kurzen Erläuterung dieses Briefes zu schliessen. Sein Anlass und Inhalt ist folgender:

Einem Vorsteher einer kleinen christlichen Hausgemeinde in Kolossä, Philemon, ist vor einiger Zeit ein Sklave namens Onesimus entlaufen, aus Furcht vor der Strafe wegen eines Vergehens. Dieser Sklave kam auf uns nicht bekannte Weise mit dem in Gefangenschaft lebenden Apostel Paulus zusammen und wurde von ihm zum christlichen Glauben bekehrt, worauf ihn Paulus eine zeitlang als Gehilfen bei sich behielt. Nun bekam er Gelegenheit, durch einen Boten, der einen Brief von ihm an die Gemeinde von Kolossä zu überbringen hatte, den Sklaven Onesimus seinem Herrn zurückzuschicken. Er gibt dem Onesimus zu diesem Zweck ein kleines Geleitschreiben mit, eben den «Philemonbrief». Dieser Brief

ist darum ein Dokument für die Haltung, die ein massgebender Lehrer und Führer der urchristlichen Gemeinde gegenüber der Sklaverei im konkreten Falle einnimmt.

Zuerst wird ein heutiger Leser, der mit dieser Frage an den Brief herantritt, erstaunt und enttäuscht sein. Er ist vielleicht schon darüber unzufrieden, dass Paulus überhaupt diesen Sklaven, der sich glücklich von dieser menschenunwürdigsten aller Bindungen, von der Sklaverei, freimachen konnte, seinem Herrn zurückschickt. Er wird weiter erstaunt sein darüber, dass Paulus einen eventuellen Anspruch auf Schadenersatz für die dem Herrn verlorengegangene Arbeitsleistung anerkennt. Vor allem aber wird er davon befremdet sein, dass Paulus den Herrn des Sklaven, der doch ein Christ sein will und dem Paulus ausdrücklich ein überaus lobendes Zeugnis vorbildlicher christlicher Lebensführung ausstellt, mit keinem Wort darüber zur Rechenschaft zieht, dass er sich als Christ an dieser so menschenunwürdigen, ungerechten Institution der Sklaverei beteiligt, indem er selbst einen — oder wahrscheinlich mehr als einen — Sklaven hält, statt sie freizugeben; dass er darum auch nicht die Freilassung dieses Sklaven als Konsequenz christlicher Gerechtigkeitserkenntnis fordert, und endlich, vor allem, darüber, dass Paulus diesen Anlass nicht benutzt, um gegen das Unrecht der Sklaverei feierlich Protest zu erheben. Er wird aus alledem den Schluss ziehen, dass die Sklaverei dem Urchristentum offenbar kein Problem war, und wird sich dementsprechend auch seine Gedanken machen über das Versagen des Christentums in der Frage der Gerechtigkeit, die mit nichts so unverträglich ist, wie mit dieser Verleugnung des elementarsten Menschenrechtes. Sein Fazit wird also sein, dass sich die christliche Kirche dieses Apostelbriefes zu schämen habe und vielleicht gut tun würde, sich nach einer anderen Basis für eine Lehre von der Gerechtigkeit umzusehen, als sie in der biblischen Offenbarungsurkunde zu finden ist. Er wird eine Lösung des geschichtlichen Rätsels vielleicht darin finden, dass «bekanntlich» das Urchristentum

durch seinen Glauben an das baldige Weltende alle weltlichen Ordnungen, einschliesslich der Sklaverei, für unwichtig gehalten habe, aber eben wegen dieser Indifferenz auch keinen Anspruch geltend machen könne, das Problem der weltlichen Gerechtigkeit irgendwie zu erhellen. Was sollte schon ein Glaube, der stillschweigend, fraglos dieses Schandmal menschlicher Ungerechtigkeit, die Sklaverei duldet, für die Gerechtigkeit bedeuten!

Dieser Leser hat am Brief gründlich vorbeigelesen. Liest man recht, so erkennt man, dass Paulus seinen Schützling keineswegs dem Sklavenlos wieder zurückgibt, sondern etwas ganz anderes für ihn will und zu erreichen sucht. Das aber, was er für ihn will, will er nun nicht bloss für *ihn*, sondern zugleich für seinen Herrn Philemon. Dieses Neue ist etwas, das sich nur in einer beidseitigen Wandlung vollziehen kann. Er will, dass Philemon seinen Sklaven so aufnimmt, wie er den Apostel selbst aufnehmen würde, dem er, ebenso wie sein Sklave, sein ganzes Christsein verdankt. Er will, dass die Beziehung zwischen Onesimus und seinem Herrn nicht durch die Gerechtigkeit, sondern durch die Liebe bestimmt sei, durch die Liebe, in der Paulus sich mit dem Sklaven Onesimus (er nennt ihn «sein Kind», das er «gezeugt», und sein «Inwendiges»), aber auch mit seinem Herrn Philemon verbunden fühlt (er nennt Philemon seinen «Bruder» und seinen «Genossen» und ist gewiss, dass Philemon mehr tun wird als Paulus bittet). Als «geliebten Bruder» soll er ihn aufnehmen, wie Paulus und Philemon einerseits und Paulus und der Sklave Onesimus anderseits Brüder sind. Dass es hier aber wirklich nicht nach einer Regel der Gerechtigkeit zugehen soll, sondern nach der viel höheren Regel der Liebe, zeigt sich nun auch im ganzen Stil und Ton des Briefes. Es wird nichts gefordert, nichts als Grundsatz aufgestellt; vielmehr wird aus der Liebe Christi heraus geworben um die ganze Freiwilligkeit der entgegenkommenden Liebe. Trotzdem der Apostel sich berechtigt fühlt, als Apostel und als geistlicher Vater des

Philemon, ihm zu gebieten, tut er das nicht, denn er «möchte von ihm, dem Bruder, Gewinn haben in dem Herrn». Das neue Verhältnis soll aus der Christusliebe heraus sich gestalten, aus der Liebe, die sie alle drei und die die ganze Hausgemeinde, ja die gesamte christliche Gemeinde, miteinander verbindet. Darum anerbietet sich Paulus auch, einen eventuellen Anspruch auf Schadenersatz selbst, aus eigenen Mitteln zu befriedigen. Die Schuldigkeit muss anerkannt, sie darf nicht abgedingt werden. Aber auch diese Frage soll in der Erinnerung an die Liebe Christi, durch die Philemon sich selbst dem Apostel schuldet, gelöst werden. Was vor unseren Augen entsteht, ist das Bild einer christlichen Liebesgemeinschaft, die alles unter sich lässt, was die Welt in ihren Ordnungen der Gerechtigkeit kennt. Die Institution oder Ordnung der Sklaverei wird von innen heraus aufgelöst und durch die Ordnung der Liebesgemeinschaft ersetzt, ohne das Dazwischentreten einer gerechten weltlichen Ordnung. Das Problem der ungerechten Sklaverei wird dadurch allerdings unaktuell; ohne dass es überhaupt aufgerollt wurde, ist es schon gelöst und zwar durch etwas, das keine Gerechtigkeitsforderung zustande bringt: durch die Liebesgemeinschaft, das Bruderschaftsverhältnis.

Warum aber hat der Apostel unterlassen, das Problem der Sklaverei, das ja nicht nur für diesen konkret-persönlichen Fall, sondern für die ganze Menschheit Bedeutung hat, als solches in seiner ganzen Tragweite aufzurollen? Darum, weil der Apostel keine allgemeine Gerechtigkeitslehre aufzustellen, sondern als Missionar und Seelsorger konkrete Situationen in das höchste Licht zu stellen hat, in das Licht der Christusliebe. Hätte man den Apostel gefragt: Warum sagst du nichts über die Sklaverei? so hätte er wohl geantwortet: Darum, weil ich nicht das Amt habe, über weltliche Gerechtigkeit zu lehren, sondern die «Gerechtigkeit Gottes», die mit der Liebe Christi identisch ist, der Welt zu verkünden. Hätte man ihn aber vor die Frage gestellt, ob er denn nicht auch die Skla-

verei für eine ungerechte Einrichtung, ja für das Maximum aller menschlichen Ungerechtigkeit halte, und ob denn nicht darum die Christenheit zum Protest gegen diese Einrichtung und zum Kampf aufzufordern sei, so würde er — vermutlich — geantwortet haben, dass er und die Christen Wichtigeres zu tun haben, als gegen etwas zu protestieren, das sie nicht ändern können, und dass ein offener Kampf gegen dieses Unrecht in der damaligen Situation nur das Unrecht vermehren, nicht aber abstellen konnte. Die Sklaverei war ein integrierender Bestandteil der damaligen wirtschaftlichen und rechtlichen Ordnung, so wie etwa heute das Geld oder die Maschine integrierende Bestandteile der wirtschaftlich-rechtlichen Ordnung sind. Der Protest einer winzigen Minderheit gegen diese Einrichtung musste notwendigerweise eine sehr akademische Angelegenheit sein; er konnte aber, wo er zum Programm des Handelns gemacht wurde, keine andere Wirkung haben, als das ganze Ordnungsgefüge des damaligen Rechtssystems ins Wanken zu bringen. Für die Christen gab es gar keine andere Möglichkeit, als zunächst einmal bei sich selbst etwas anders zu machen, und zwar in der Weise, die das Rechtsgefüge unangetastet liess, also an der ganzen Rechts- und Gerechtigkeitsfrage vorbei; vielmehr so, dass zunächst einmal dieses Rechtsgefüge anerkannt wurde, genau so wie der römische Staat als Diener Gottes und das römische Recht als Dienst für das Gute gegen das Böse anerkannt wurden. Diese relative Gerechtigkeit wurde, trotzdem sie so etwas ausserordentlich Ungerechtes wie die Sklaverei in sich schloss, um ihres Ordnungsdienstes willen anerkannt. Darum schickte Paulus den Sklaven seinem Herrn zurück, darum anerkannte er einen eventuellen Anspruch auf Schadenersatz als zu recht bestehend, darum gebot er nicht, den Sklaven freizulassen. All das steht genau auf derselben Linie wie das berühmte dreizehnte Kapitel des Römerbriefes mit seiner Anerkennung des Staates und seiner Schwertgewalt. Die immer nur relativ gerechte, zum Teil sehr ungerechte Ordnung, die nun einmal da ist und faktisch ordnet, ist anzuerkennen, solang man sie

nicht durch eine ebenso wirksam ordnende gerechtere Ordnung ersetzen kann. Eigenmächtig an irgend einem Sektor in sie einzubrechen und abstrakte Gerechtigkeitspostulate aufzustellen, ist nicht die Aufgabe der christlichen Gemeinde.

Ganz anders wird natürlich die Situation in dem Moment, wo die Christenheit zu einem massgebenden Faktor bei der Gestaltung der öffentlichen Ordnung geworden ist, wie das von Konstantin an der Fall war. Hier ist der Christ nicht mehr bloss Objekt der Rechtsordnung, sondern zugleich Subjekt. Er trägt darum für ihren Inhalt mit Verantwortung. Er wird auch jetzt darauf verzichten, mit einem Male das ganze Programm einer absoluten Gerechtigkeitslehre verwirklichen zu wollen, weil er die Unfruchtbarkeit und Gefährlichkeit eines solchen Fanatismus wohl erkennt; aber er wird mit aller Energie daran arbeiten, dass es zu einer stets fortschreitenden Verwirklichung besserer Gerechtigkeit kommt. Er wird eben darum beides nie aus dem Auge verlieren: das wahrhaft Gerechte der Schöpfungsordnung und die notwendigen Modifikationen, die die gegebene Wirklichkeit ihrer Verwirklichung aufzwingt. Denn er wird wissen, dass nicht das Vorbeisehen an der Wirklichkeit, sondern nur ihre klare Erfassung und Berücksichtigung zur Verwirklichung der Gerechtigkeit führt, wogegen die abstrakten Gerechtigkeitspostulate, auch wenn sie mit einem vermeintlich prophetischen Pathos im Namen Gottes verkündet werden, noch nie auch nur zur kleinsten Verwirklichung geführt haben. Ein anderes ist es, als Prediger des Gottesgesetzes die Gewissen der einzelnen zu wecken: Wer das tun will, kann in seiner Forderung nicht absolut genug sein. Ein anderes ist es, Postulate für die Gestaltung der Gerechtigkeitsordnung aufzustellen: Wer das tut, kann nicht realistisch genug sein. Realistisch aber ist nur der, der über der gegebenen Wirklichkeit nie die Grundlagen wahrhafter, schöpfungsmässiger Gerechtigkeit vergisst.

Vierzehntes Kapitel

DIE GERECHTIGKEIT UND DIE BIBLISCHE OFFENBARUNG

1. Das Neue Testament

Es mag befremdlich erscheinen, dass eine Gerechtigkeitslehre, die vom Standort des biblischen Offenbarungsglaubens aus entworfen ist, ihren Ausgangspunkt nicht im Offenbarungsdokument selbst nimmt. Warum das? Diese Frage, die wir schon am Anfang streiften, kann erst jetzt, nachdem der Begriff der Gerechtigkeit in seiner Eigenart und in seinem Eigenbereich entwickelt ist, richtig beantwortet werden. Sie drängt sich umso mehr auf, als ja in der Bibel selbst von der Gerechtigkeit Gottes nicht nur sehr oft, sondern auch an zentraler Stelle die Rede ist, so sehr, dass man sie geradezu das Buch von der Gerechtigkeit Gottes nennen könnte. Sehen wir aber genauer zu, so wird deutlich, dass hier mit Gerechtigkeit etwas gemeint ist, das von dem, was wir mit Gerechtigkeit meinen — und meinen müssen, wenn von gerechtem Recht, gerechtem Lohn, gerechter Strafe usw. die Rede ist — nicht nur sehr weit entfernt ist, sondern dazu geradezu im Gegensatz steht. Freilich in einem Gegensatz dialektischer Art, der das, wozu es im Gegensatz steht, stets als seine Voraussetzung bei sich behält.

Wenn der Apostel Paulus an den entscheidenden Stellen des Römerbriefes, wo er seine Botschaft zusammenfasst, ihren Inhalt als «Gerechtigkeit Gottes» * bezeichnet, so meint er damit weder die ausgleichende noch die austeilende, weder die nach Verdienst gerecht belohnende, noch die nach dem Mass der Schuld gerecht strafende, also nicht die jedem das Seine zuteilende Gerechtigkeit, sondern ein Handeln Gottes, das, wie

* Römerbrief 1, 17 und 3, 21 ff.

er ausdrücklich sagt, «abseits vom Gesetz» und im Gegensatz zu Verdienst und Anspruch verstanden werden muss. Es ist nämlich die im versöhnenden Leiden und Sterben Jesu Christi geoffenbarte, schenkend-vergebende Liebe Gottes. Dieser für unser heutiges und jedes natürliche Sprachgefühl höchst paradoxe und unverständliche Gebrauch des Begriffes Gerechtigkeit ist nur aus dem Ganzen der biblischen Offenbarung heraus zu verstehen.* Vielleicht gelingt es, indem wir den Grundgedanken der biblischen Lehre zusammenfassen, ihn durch folgende Umschreibung einigermassen verständlich zu machen:

Nur durch die versöhnende, gnädig schenkende Liebe Gottes kommt es zur Verwirklichung des Gotteswillens und Gottesrechtes am Menschen, indem der Mensch, im Glauben daran, dass er sein Heil von Gott unverdient geschenkt bekommt, Gott die Ehre gibt, die ihm zukommt — die Ehre des alleinigen Heilsbewirkers — und selbst die Stellung einnimmt, die ihm, dem Menschen zukommt, nämlich die des ganz und gar Empfangenden.

Diese paradoxe Umkehrung des Gerechtigkeitsbegriffes ist wohl bei Paulus am offenkundigsten, aber sie ist nicht ihm allein eigen. Denselben Schlag ins Gesicht erhält das natürliche Gerechtigkeitsempfinden durch das Gleichnis Jesu von den Arbeitern im Weinberg.** Sie alle, die zuerst und die zuletzt zur Arbeit Angetretenen, erhalten denselben Lohn, und auf ihren «gerechten» Protest erhalten sie die Antwort: «Ich will aber diesem Letzten soviel geben wie dir. Oder steht es mir nicht frei, mit dem Meinigen zu tun, was ich will?» Wieder ist es die unbegreiflich schenkende Liebe, die an kein Gesetz der vergeltenden Gerechtigkeit gebunden ist und darum zu dem, was wir in weltlichen Dingen gerecht nennen müssen, im schärfsten Gegensatz steht, die hier als Gottes Handlungsweise gezeigt wird. Es ist offenkundig, dass das Gleichnis nicht

* Vgl. Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament, a. a. O.
** Matthäus-Evangelium 20, 1 ff.

sagen will: So sollt ihr es machen, wenn ihr Arbeiter zu entlöhnen habt. Hier geht es um etwas grundsätzlich anderes als um weltliche Ordnungen und ihre Gerechtigkeit, nämlich um die Ordnung des Gottesreiches. Der Inhalt des Gleichnisses ist nicht die iustitia civilis, sondern die iustitia evangelica, die gerade im Aufhören aller Verdienste, in der Aberkennung aller Rechtsansprüche besteht, die eben darum im Gegensatz steht zum Gesetz der weltlichen Gerechtigkeit.

Dasselbe wird nochmals deutlich an der «besseren Gerechtigkeit»,* durch die sich die Jünger Jesu von den Pharisäern unterscheiden sollen. Diese «bessere Gerechtigkeit» besteht darin, dass sie sich gerade nicht damit begnügen, den gerechten Anspruch des anderen zu befriedigen, sondern schenkendliebend über alles hinausgehen, was dem andern «von rechts wegen» zukommt, und dass sie anderseits selbst auf ihr «gutes Recht» verzichten. Sie sollen nicht nach der Rechts- und Gerechtigkeitsregel verfahren, sondern nach dem Beispiel des liebenden Gottes, «der seine Sonne aufgehen lässt über Gute und Böse»,** der den himmlischen «Lohn» gibt ohne Rücksicht auf gerechte Lohnansprüche. In diesem völligen Beiseiteschieben dessen, was in weltlichen Dingen Gerechtigkeit heisst und heissen muss, erweist sich das Evangelium als die Botschaft, die nicht die irdischen Dinge regelt, sondern das Reich der Himmel verkündet, und die Gerechtigkeit, die es verkündet, ist nicht die, die auf irdische, weltliche Verhältnisse anwendbar ist, sondern die Wesensart des neuen Aeons.

Das hat Jesus auch direkt, mit aller Deutlichkeit, ausgesprochen. Als ihn ein Mensch bat, in seinem Erbschaftsstreit die Rolle des Schiedsrichters zu übernehmen, da hat er diese Zumutung aufs schroffste zurückgewiesen: «Wer hat mich zum Richter und Erbschaftsteiler über euch gesetzt?»*** Er sagt nicht, es müsse keine Richter und keine gerechte Erbschafts-

---

* Matthäus 5, 20.
** Matthäus 5, 45.
*** Lukas-Evangelium 12, 14.

teilung geben; aber das ist nicht seines Amtes. Er ist der Bringer des Reichs der Himmel, nicht der Ordner irdischer Rechtsverhältnisse. Denselben Sinn hat die bekannte Geschichte vom Zinsgroschen.* Man will Jesus nötigen, zu einer brennenden Frage der politischen Ethik Stellung zu nehmen, nämlich, ob man der fremden Okkupationsmacht Steuern bezahlen soll. Jesus löst das Problem, indem er sich eine Münze vorlegen lässt. Sie trägt das Bild des Kaisers. Also lasst, was kaiserliche Sache ist, auch eine kaiserliche Sache sein, vermischt nicht das Gottesreich mit den Problemen der weltlichen Gerechtigkeit! Direkt programmatisch wird der Gegensatz des irdischen Bereichs und des Gottesreichs hervorgehoben im Gespräch zwischen Jesus und Pilatus.** Auf die Frage, ob Jesus der König der Juden sei, antwortet Jesus auf eine Weise, die ebenso ja wie nein heissen kann, die aber unmissverständlich deutlich macht, in welchem Sinne er es ist und in welchem nicht. «Mein Königreich ist nicht von dieser Welt.»*** Der Bereich, in dem es gerechte Ansprüche, Rechte, Verdienste, Nichtgeschuldetes neben Geschuldetem gibt, und in dem darum die Gerechtigkeit das höchste Prinzip ist, und der Bereich, in dem die schenkende Liebe alles ist, die da gibt, wo kein Verdienst ist, die, ohne Ansprüche anzuerkennen, alles gibt — diese beiden Bereiche liegen so weit auseinander wie Erde und Himmel, das Vergängliche und das Unvergängliche. Das Reich Gottes ist das Reich, in dem es weder Ehe noch Familie, weder Recht noch Staat mehr gibt, und sein Prinzip, die Liebe, ist das, was allein bleibt, wenn alles Recht, ja wenn sogar der Glaube, die Hoffnung und die an die Sprache gebundene Erkenntnis nicht mehr sein werden.****

Dieses Gottesreich und seine Gerechtigkeit, die schenkende Liebe, ist der Inhalt der neutestamentlichen Botschaft. Um sie

* Matthäus-Evangelium 22, 15 ff.
** Johannes-Evangelium 18 und 19.
*** Johannes-Evangelium 18, 36.
**** 1. Korintherbrief 13, 8 ff.

geht es im christlichen Glauben. Aber damit ist nicht gesagt, dass die christliche Gemeinde den irdischen Ordnungen und ihrer Gerechtigkeit gegenüber indifferent sein könne. Wohl hat Jesus selbst über diese irdische Gerechtigkeit so gut wie nichts gelehrt, da er nur das eine zu lehren und zu verkörpern hatte, die Gerechtigkeit des Himmelreichs. Dagegen haben die Apostel ihre Gemeinden darüber unterweisen müssen, wie sie, die sie durch den Glauben Bürger der jenseitigen Welt geworden waren, sich zu den irdischen Ordnungen, in denen sie ja leben mussten — zur Ehe, zur Familie, zum Herr-und-Knechtverhältnis, zum Staat — zu verhalten haben. Das geschieht aber sozusagen nur am Rande der neutestamentlichen Botschaft, meist in besonderen, von der eigentlichen Botschaft deutlich abgetrennten Teilen, in den sogenannten Haustafeln. Es ist nun immer schon aufgefallen, dass in diesen Lehrstücken eine andere Art von ethischer Belehrung vor sich geht als in den übrigen Stücken der apostolischen Unterweisung. Es ist auf den nüchtern-hausbackenen Ton dieser Teile hingewiesen und die Vermutung aufgestellt worden, dass wir es hier mit Gedankengut zu tun haben, das der jüdisch-rabbinischen und der stoischen Moralgesetzlichkeit entlehnt sei.* Was man aber nicht recht verstanden hat ist dies, dass es hier um eine Thematik geht, bei der es gar nicht anders als nüchtern-hausbacken zugehen *kann* und bei der es nicht zum Verwundern ist, wenn sich auch der christliche Lehrer mit jüdischer oder stoischer Moral berührt. Denn es geht nun hier wirklich nicht um das eigentümlich Neutestamentliche, um das Reich Gottes, um die Agape, sondern um die weltliche Ordnungsethik und ihr Prinzip, die gesetzliche Gerechtigkeit.

Das ist zunächst schon daran erkennbar, dass hier nach dem Stand differenzierte Gebote gegeben werden. Die Liebe als solche ist für alle dieselbe, die Gerechtigkeit aber ist differenziert. Für die Liebe gibt es weder Herren noch Knechte, weder

* Vgl. Weidinger, «Die Haustafeln», 1928.

Männer noch Frauen, weder Kinder noch Erwachsene. Die Liebe gibt allen dasselbe: sich selbst. Die Gerechtigkeit aber gibt jedem «das Geschuldete».* Dementsprechend wird in diesen Haustafeln den Männern etwas anderes geboten als den Frauen, den Kindern etwas anderes als den Vätern, den Knechten etwas anderes als den Herren. Und zwar wird jedem das geboten, was er je in seinem Stande schuldig ist. Die Pflichten, zu deren Erfüllung die Christen hier ermahnt werden, sind solche, die sich nicht aus ihrem Christsein, sondern aus ihrer gliedschaftlichen Einordnung in eine bürgerliche Ordnung, in ein Gefüge, ergeben und sind darum festgesetzt, bestimmt und begrenzt. Es sind Pflichten der weltlichen Gerechtigkeit. Die Ethik dieser Haustafeln ist, sofern es sich um diese differenzierten Schuldigkeiten handelt, nicht Agape-Ethik, sondern Ordnungs-Ethik. Die Christen werden ermahnt, einem «jeden das Seine» zu geben: Ehre, dem Ehre gebührt; Steuer, dem Steuer gebührt; Zoll, dem Zoll gebührt; Furcht, dem Furcht gebührt; ebenso wie die Männer ermahnt werden, den Frauen «das Geschuldete» — offenbar ist die eheliche Pflicht gemeint — zu geben, und die Frauen, den Männern untertan zu sein.

Ganz besonders lehrreich sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen des Apostels über die Staatspflichten der Christen.** Man soll der übergeordneten Gewalt untertan sein, man soll das tun, was die staatliche Gerechtigkeit fordert. Um dieser Verwaltung der Rechtsordnung willen ist der Staat — der römische Kaiserstaat — «Gottes Diener», obschon er das natürlich nicht wissen kann, da er ja den Gott, in dessen Auftrag er steht, nicht kennt. Diese Gerechtigkeit des Staates ist nichts anderes als das römische Recht. Von dieser Rechtsordnung wird gesagt, dass sie die, die «das Gute tun», belohnt, und die, die «das Böse tun», bestraft. Dieses Gute und Böse kann also unmöglich das sein, was die Jünger Jesu von ihrem

* 1. Korintherbrief 7, 3; Römerbrief 13, 7.
** Römerbrief 13, 1 ff.

eigenen Herrn als das Gute und Böse kennen, und was nur sie kennen, die schenkende Liebe, sondern jenes «Gute» und «Böse», das dem römischen Recht inkorporiert ist,* eine gewisse allgemein bekannte bürgerliche Rechtlichkeit, eine gesetzliche Moral. Dieses Gute sollen auch die Christen tun, und dieses Böse sollen auch sie nicht tun, und zwar beides nicht nur äusserlich, sondern «um des Gewissens willen». Das ist neutestamentliche Lehre von der iustitia civilis. Der Apostel schliesst diese Unterweisung mit dem bezeichnenden Wort: Die Christen sollen «niemandem etwas schuldig bleiben», das heisst, sie sollen in allen diesen Ordnungen das je nach dieser Ordnung, nach ihrem Gesetz der Gerechtigkeit Geschuldete leisten.

Was ist nun der Grund dieser Gerechtigkeitslehre, nach der jedem das Seine gegeben werden soll? Auf was bezieht sich dieses «das Seine»? Der leitende Begriff der paulinischen Ausführungen über den Staat heisst: Gottes «Ordnung», τάξις. Viermal kommt in den ersten grundlegenden Sätzen dieser Begriff vor: die Christen sollen sich «unter-ordnen»; denn die Gewalten sind von Gott «ver-ordnet»; wer sich wider-setzt («entgegenordnet»), der stellt sich der «Ordnung» Gottes entgegen. Um Ethik der Ordnung handelt es sich hier, und zwar einer «von Gott gesetzten» Ordnung. Begreiflicherweise wird hier nicht von einer Ordnung der Schöpfung gesprochen. Dagegen wird dort, wo die Pflichten der Eheleute und der Familienglieder gegeneinander erörtert werden, immer wieder auf die Ordnung der Schöpfung, oder auch auf die «Natur» zurückgegriffen. So schon an der klassischen Stelle, wo Jesus über die Möglichkeit der Ehescheidung befragt wird.** Dem Gesetz des Moses, das die Ehescheidung erlaubt, indem es sie zugleich normiert, stellt Jesus die Schöpfungsordnung gegenüber — «von Anfang der Schöpfung» —, in der die Unscheidbarkeit der Ehe wesenhaft begründet ist. Durch göttliche Schöpfung sind Mann

* Römerbrief 13, 3.
** Markus-Evangelium 10, 1 ff.

und Weib in der Ehe eine Einheit, «und was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden». Die Ehe ist göttliches Schöpfungs-Gefüge. Aus diesem Schöpfungs-Gefüge folgt als erste und wesentlichste Gerechtigkeitspflicht die unbedingte Treue, das Nichtauseinandergehen. Ebenso folgt, nach einer Stelle im Römerbrief, aus der Schöpfung — die hier «Natur» genannt wird* — der rechte und unrechte Gebrauch der Geschlechtsorgane, die Widernatürlichkeit der Homosexualität. In gleicher Weise wird die funktionelle Ueberordnung des Mannes über die Frau in der Ehe und die entsprechende Unterordnung der Frau unter den Mann aus der Schöpfung abgeleitet, wie sich auch gewisse Gebote der Sitte aus der «Natur» ergeben. Der Grund der differenzierten, der für jeden Stand wieder besonderen Gerechtigkeitspflichten ist eine göttliche Ordnung, entweder die von Gott zur Niederhaltung des Bösen gestiftete staatliche «Schwert»-Ordnung** oder aber die Schöpfungs- oder Naturordnung. Auf die Ordnung Gottes ist das Gebot Gottes, sofern es ein unterscheidendes ist, ontologisch begründet. Das Gebot Gottes macht nichts anderes offenbar als den bereits in der Schöpfung inkorporierten ewigen Willen Gottes. Die Gerechtigkeitsethik des Neuen Testamentes ist Ordnungsethik.

Diese Doppelheit der Belehrung, diese Unterscheidung der weltlich-irdischen und der geistlich-himmlischen Gerechtigkeit ist einem gewissen theologischen Monismus, der alles auf eine Formel bringen will, verdächtig. Er wittert darin einen falschen Dualismus, der das Himmlische und Irdische auseinanderreisst und die Einheit des Gehorsams zerstört. Die Furcht vor einem solchen Dualismus, den wir ja auch aus allerneuesten Schlagworten: Euch der Himmel — uns die Erde! nur allzugut kennen, und der in der Tat in der christlichen Geschichte eine unheilvolle Rolle spielte, ist an sich durchaus berechtigt. Nie kann der Christ einwilligen, wo ihm eine solche Teilung

---

* Römerbrief 1, 26.
** Römerbrief 13, 4.

vorgeschlagen wird, dass in geistlichen Dingen Gott, in weltlichen Dingen ein weltlicher Herr zu gebieten haben soll. Aber von einem solchen Dualismus kann hier gar nicht die Rede sein. Ein und derselbe Gott ist es, der uns das Gesetz der Gerechtigkeit gibt für die Gestaltung der irdischen Ordnungen und das Gesetz der Liebe für die Gestaltung unserer Beziehung von Mensch zu Mensch. Denn ein und derselbe Gott ist es, der die Schöpfungsordnungen als Ordnungen für diese Zeit schuf, und der uns jenes ewige Leben verheisst, in dem diese Ordnungen aufhören. Ein und derselbe Gott ist es, der den Christen von Rom gebietet, dem römischen Recht und Staatsgebot zu gehorchen und die von ihm vorgeschriebenen Pflichten zu erfüllen, und der diesen selben Christen gebietet, Böses mit Gutem zu vergelten, also etwas zu tun, was kein Recht verlangen kann. Aber die Einheit der Gerechtigkeitsordnung und der von ihr so grundverschiedenen Liebesordnung geht noch weiter.

Nicht nur ist es ein und derselbe Gott, der beides gibt und beides fordert, sondern die Ordnungen der Schöpfung selbst sind ja, wie wir sahen, ihrem letzten Zweck nach Ordnungen der Gemeinschaft. Ihr Sinn, ihr Grund und ihr Ziel ist Liebe, auch wenn ihre eigene Wesensart, als Ordnung der Gerechtigkeit, nicht die Wesensart der Liebe sein kann. Diese Ordnungen sind kein Letztes, aber sie dienen dem Letzten, sie erhalten und bewahren und erziehen auf das Letzte hin, wie sie denn ihren tiefsten ersten Grund in der Liebe Gottes haben. Auch jene äusserlichste und gröbste Ordnung, deren Wesensart von der Wesensart der Gemeinde Jesu, von der Liebesgemeinschaft, am weitesten entfernt ist, der Staat mit seinem zwingenden Recht, seinem «Schwert», dient der Liebe, weil er die Menschen vor der Anarchie und ihren Greueln bewahrt. Das harte Recht des Staates ist wohl etwas ganz anderes als Liebe, aber es dient der Liebe. Sein Sinn ist ja «das Gute»,* das Wohl der Gemeinschaft.

---

* Römerbrief 13, 4.

So ist denn auch das tiefste Motiv, warum die Christen die Pflichten dieser Ordnungen erfüllen sollen, nichts anderes als die Liebe — jene Liebe, die ihnen von Christus geschenkt ist, so dass es heissen kann, sie sollen in der Liebe Christi untertan sein, einander und jedermann das Geschuldete leisten.* Also, sofern die Ordnung in Betracht kommt: Gerechtigkeit, sofern der Beweggrund in Betracht kommt: die Liebe, die aus dem Christus kommt. Die Christen hören darum auch da, wo sie in der Ordnung des Staates ihre Pflichten der Gerechtigkeit erfüllen, nicht auf, Diener ihres Herrn Christus zu sein. Die Einheit des Kommandos ist gewahrt, aber der Inhalt der Befehle ist je ein verschiedener. Ihr tiefster Sinn aber ist immer nur einer: die Liebe Gottes.

Trotzdem im Neuen Testament die Grundzüge einer Lehre von der weltlichen Gerechtigkeit vorhanden sind, bietet es einer christlichen Lehre von den weltlichen Ordnungen nur spärliche Grundlagen. Das ist nicht zum Verwundern. Denn erstens durfte hier das Notwendigste als jedermann bekannt vorausgesetzt werden, zweitens ging es ja in der urchristlichen Gemeinde und in der Botschaft Jesu und der Apostel wirklich um etwas anderes, grösseres als um die Gestaltung der weltlichen Ordnungen, und drittens war für die Christengemeinde in ihrer ersten Zeit, da sie im römischen Reich eine verschwindende Minderheit bildete und in den öffentlichen Dingen nicht mitreden konnte, die Gestaltung der weltlichen Ordnungen keine aktuelle Frage. Was hatte es für einen Sinn, sie darüber zu belehren, was sie tun sollte, wenn sie etwas tun könnte? Die Situation der ersten Christen war eine ganz andere als etwa die des israelitischen Volkes in der Zeit seiner nationalen Selbständigkeit.

* Vgl. das in Anm. 19 zu Calvin Gesagte, und Römerbrief 13, 7.

2. Das Alte Testament

Das Alte Testament bietet darum in dieser Hinsicht ein ganz anderes Bild als das Neue. Wir finden hier eine ebenso grossartige als einzigartige Sozialgestaltung in Staat, Recht und Wirtschaft. Vor allem aber wird hier bei den Propheten des Alten Bundes die Forderung der Gerechtigkeit im Namen Gottes laut wie sonst nirgends in der ganzen Weltgeschichte. Denn das Volk Israel sollte und wollte ja das Gottesvolk sein, und der Wille seines Herrn sollte und musste sich nicht nur im persönlichen und innerlichen Leben der einzelnen und nicht nur im Leben der gottesdienstlichen Gemeinde, sondern auch in den öffentlichen Institutionen des Volkes als eines Ganzen zur Geltung bringen. Darum finden wir hier gerade das, was wir im Neuen Testament so schmerzlich vermissen: eine ins einzelne gehende vom Gebot Gottes beherrschte Sozialethik, eine mehr oder weniger vollständige Ethik der Ordnungen und der Gerechtigkeit. Es ist darum verständlich, dass die christliche Theologie geneigt ist, die Belehrung über das vom christlichen Glauben aus massgebende Sozialethos dem Alten Testament zu entnehmen. Diesem Unterfangen stellen sich nun allerdings grösste Bedenken entgegen. Und zwar sind diese Bedenken nicht etwa bloss die unseren und also nicht in erster Linie durch eine kritischere Betrachtung des Alten Testamentes hervorgerufen. Vielmehr haben auch die massgebenden Lehrer der reformatorischen Kirche und Theologie,[40] nicht bloss Luther, sondern ebenso sehr auch Calvin — dem einerseits die Einheit von Altem und Neuem Testament, anderseits die Gestaltung des öffentlichen Lebens nach dem Willen Gottes besonders am Herzen lag — diesen Bedenken freimütigsten Ausdruck gegeben. Sie alle warnen davor, die alttestamentlichen Institutionen des Rechts, des Staates, der Wirtschaftsordnung usw. als für uns gültige Normen zu betrachten und anzuwenden. Ihre Gründe sind noch heute massgebend und gültig. Wir können sie, unserer

heutigen, durch die kritische Forschung bereicherten Erkenntnis entsprechend, folgendermassen formulieren:

1. Die Gottesoffenbarung im Alten Bund ist eine Vorstufe der Offenbarung in Jesus Christus. Das erweist sich vor allem auch darin, dass Gottesreichs-Ordnung und weltliche Ordnung, Glaubensgemeinschaft und Volksgemeinschaft noch nicht auseinander geschieden sind. Israel ist eine Theokratie. Sein Staatsgesetz ist zugleich Kirchengesetz, sein Kirchengesetz ist Staatsgesetz. Die religiös-kirchlichen Vorschriften werden mit denselben Zwangsmitteln des Staates durchgeführt und ihre Uebertretung in derselben Weise bestraft wie die der bürgerlichen Gesetze. Volkszugehörigkeit und Zugehörigkeit zur Jahwegemeinde ist eins, die nationale Einheit deckt sich mit der kirchlichen. Man wird in die Kirche hineingeboren, wie man in das Volk hineingeboren wird. Nur wer zu Israel gehört, gehört zum Gott Israels; eine von der Nationaleinheit unabhängige Zugehörigkeit zur Gottesgemeinde ist noch unbekannt. Die Auseinanderscheidung dieser beiden Grössen, Glaubensgemeinschaft und Volksgemeinschaft, und die damit gegebene Befreiung der Glaubensgemeinschaft vom staatlich-rechtlichen Zwangselement vollzieht sich erst in der neutestamentlichen Gemeinde, vor allem durch Paulus.

2. Dieser theokratischen Einheit, die das Jahwe-Bundesvolk zur absolut einmaligen Tatsache der Weltgeschichte macht, entspricht nun aber genau der Charakter seiner öffentlichen Ordnung. Das sittlich-religiöse Gesetz ist mit dem kultischen Priester-, Tempel- und Reinheitsgesetz einerseits, mit dem staatlichen Rechtsgesetz anderseits zur unauflöslichen Einheit verschmolzen. Man kann darum niemals das Gerechtigkeitsgesetz, das den sozialen und politischen Institutionen zugrunde liegt, von den kultischen Gesetzen loslösen. Wer dem Alten Testament die Normen der sozialen und politischen Ordnung entnehmen wollte, müsste zugleich mit ihnen die kultischen Normen und Institutionen, also den ganzen Priester- und

Tempelapparat samt den sie normierenden Gesetzen übernehmen.

3. Dazu kommt, dass das Gesetz Israels, trotzdem es das Gesetz des unveränderlichen Gotteswillens sein will, zu verschiedenen Zeiten ein sehr verschiedenes war und in dieser Verschiedenheit auch im Alten Testament vor uns liegt. Wie ganz anders ist die politisch-judizielle Ordnung der Richterzeit und die der Königszeit, wie ganz anders wieder die der Zeit nach dem Exil, wo Israel keine nationale Selbständigkeit mehr hat, sondern Provinz dieses oder jenes von heidnischen Königen regierten Grossreiches ist!

4. In allen diesen ihren verschiedenen Phasen steht uns die israelitische Gerechtigkeits- und Rechtsordnung gegenüber als die einer Volksgemeinschaft des Altertums und einer Kulturstufe, die von der unseren gänzlich verschieden ist. Irgendeinen Bestandteil seiner Ordnungen auf unsere Verhältnisse zu übertragen, würde sich — ganz abgesehen von der Unmöglichkeit der Erfüllung dieses Theologenwunsches — wahrscheinlich ebenso verheerend auswirken, wie wenn man an Menschen verschiedener Blutgruppen eine Blutübertragung vornimmt. Das so übertragene gesunde Blut wirkt tödlich.

Nicht nur die politische Ordnung im engeren Sinn, sondern auch die wirtschaftliche, soziale und Familienordnung des Volkes Israel ist etwas geschichtlich Einmaliges; jeder Versuch einer Repristination, einer direkten Entlehnung ist darum unmöglich. Das scheinbar Gleiche würde durch den völlig anderen Zusammenhang ein ganz und gar Unähnliches. Wenn darum heutige Theologen darnach rufen, beispielsweise das Problem des Kapitalzinses nach den Normen von 3. Moses 25 zu regeln, so ist das nicht weniger lächerlich als jenes Begehren schwedischer Puritaner im 18. Jahrhundert, die verlangten, dass eine Dame, die man in Männerkleidern hatte reiten sehen, nach dem Gesetz Moses gesteinigt werde.

3. Die Zehn Gebote im besondern

Aber sollten nicht wenigstens die Zehn Gebote als massgebende Zusammenfassung des alttestamentlichen Gottesgebotes die Grundlage einer christlichen Lehre von der Gerechtigkeit sein? In der Tat hat noch in der Mitte des Reformationsjahrhunderts der bedeutende Jurist Oldendorp seiner lutherischen Rechtslehre [41] den Dekalog zugrunde gelegt. Ueber die unvergleichliche katechetische Bedeutung der zehn Gebote für die Unterweisung der christlichen Gemeinde kann, namentlich innerhalb der reformierten Kirche, kein Zweifel bestehen. Aber gerade das, was den Dekalog zum christlichen Unterrichtsmittel par excellence macht, ist der Grund, warum er als Grundlage einer wissenschaftlichen Gerechtigkeitslehre nicht taugt. Gerade dieses Kompendium des Gottesgesetzes trägt nämlich unverkennbar den Stempel der alttestamentlichen Offenbarungsstufe;[42] alles ist in ihm eins: Das rein religiöse Gebot, das die Gottesbeziehung normiert — die ersten drei Gebote —, das kultische Gesetz, das den besonderen heiligen Tag, den Sabbat, aussondert — das vierte Gebot —, das rein innerlich-sittliche Gesetz, das das falsche Begehren verurteilt — das zehnte —, und die übrigen fünf Gebote, die teils als Auslegung des einen Liebesgebotes, teils als Gerechtigkeitsgesetz verstanden werden können. Diese echt israelitische, den Alten Bund charakterisierende Verbindung der sachlich heterogensten Normbereiche hat denn auch immer wieder jenen seit Konstantin und Theodosius in der Kirche heimischen Theokratismus bestärken müssen, der die staatliche Macht hinter den wahren Glauben stellt und als Rechtsgesetz formuliert, was nur in der Freiheit der Glaubensentscheidung gehört werden darf. Gerade die Berufung auf den Dekalog hat immer wieder dazu geführt, die Personwelt des Glaubens und die Ordnungswelt der Gerechtigkeit miteinander zu vermischen; sie war mit eine Hauptursache davon, dass das Prinzip der Gerechtigkeit nie in seiner Eigenart von der Liebe unterschieden wurde. Die neuzeitliche Entwicklung, die durch das Neben-

einanderbestehen der verschiedenen Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen in einem und demselben Staatsvolk die Rückkehr zur Theokratie ebenso unmöglich macht, als diese aus Glaubensgründen unerlaubt ist, verlangt aber gerade gebieterisch diese Unterscheidung zwischen dem, was innerhalb der Ordnungswelt und dem, was in der reinen Personbeziehung gilt; sie verlangt die strenge Unterscheidung zwischen der Gerechtigkeit des Suum cuique und der Liebe, die nichts von Rechten und Ansprüchen weiss.

Aber auch abgesehen von dieser grundsätzlichen Ablehnung des Dekalogs als Basis einer Gerechtigkeitslehre besteht gegen ihn das Bedenken, das angesichts jeder christlichen Exegese dieses alttestamentlichen Gesetzeskodex entstehen muss: Der Exeget liest aus diesen einfachen Sätzen — wir denken jetzt an die hier allein in Betracht kommenden Gebote V bis IX — immer mehr heraus, als wirklich drin steht, das heisst aber, er bringt das Wesentliche aus anderer Quelle schon mit, sei es nun aus dem «Naturrecht» oder aus der Liebeslehre der Bergpredigt. Für sich genommen können diese fünf Sätze keine Gerechtigkeitslehre tragen. Das fünfte Gebot sagt nun einmal, trotz Luther, nichts über den Staat und die übrigen Sozialordnungen, sondern nur über das Verhältnis der Kinder zu Vater und Mutter; das sechste Gebot sagt nichts über die Grenzen der staatlichen Tötungsgewalt — weder über Todesstrafe, noch über Kriegsdienst, noch über Schwangerschaftsunterbrechung oder Euthanasie —, es spricht lediglich vom Mord. Das siebente Gebot sagt nichts über das Wesen der Ehe, sondern verbietet lediglich den krassen Ehebruch; das achte Gebot sagt nichts über Recht oder Unrecht des Privateigentums, über arbeitsloses Einkommen und dergleichen, sondern es richtet sich gegen das Stehlen, ohne zu sagen, was rechtmässiges und was unrechtmässiges Eigentum, rechtmässiger oder unrechtmässiger Erwerb sei; und endlich betrifft das neunte Gebot wiederum nicht «des guten Namens Eigentum», das Recht auf persönliche Ehre und die Pflicht,

jedem seine Ehre zu geben, sondern es sagt wieder nur dieses Einfache, dass man vor Gericht kein falsches Zeugnis abgeben soll. Es ist natürlich nicht verboten, es wird im Gegenteil immer wieder Aufgabe christlicher Unterweisung sein, anhand des Dekalogs das Ganze der christlichen Ethik vorzutragen, und dazu eignet er sich auch tatsächlich durch seine Auswahl des Wichtigsten, durch die unübertreffliche Disposition und durch die lapidare Formulierung. Der Dekalog ist darum für uns immer wieder ein unvergleichliches Mittel des Unterrichts, nicht aber eine Quelle sozialethischer Wahrheitserkenntnis. Wenn wir wissen wollen, was im Staat, in der Wirtschaft, in der Gesellschaft, in Ehe und Familie das Gerechte ist, erhalten wir vom Dekalog her keine Belehrung, sondern wir können nur an seine Gebote das anknüpfen, was uns anderswo zu erkennen gegeben wird. Da wir es aber hier nicht mit Didaktik, sondern mit der Sacherkenntnis selbst zu tun haben, kann er für uns nicht in Betracht kommen. Es bleibt also grundsätzlich bei Luthers, von Calvin ausdrücklich wiederholtem Urteil, dass das alttestamentliche Rechtsgesetz, als «der Juden Sachsenspiegel», für uns keine direkt-normative Bedeutung haben könne.

Damit soll nun aber keineswegs die Bedeutung des Alten Testamentes als Quelle der sozialethischen Erkenntnis, als Fundgrube reicher Belehrung für jede christliche Lehre über die weltliche Gerechtigkeit bestritten sein. Nur kann diese Belehrung keine direkte, gesetzliche, sondern nur eine indirekte sein. Im Alten Testament kommt in der Tat der Gotteswille im Bereich der Sozialgestaltung zu machtvoller Geltung, aber so, wie das der damaligen Offenbarungsstufe — der Theokratie des Gottesvolkes — und wie es dem damaligen Kulturzustand dieses Volkes und seiner Lage innerhalb der heidnischen Nachbarvölker entsprach. Wir müssen also hinter den einzelnen Gesetzen, Forderungen und Institutionen immer das ihnen zugrunde liegende Grundgesetz, den auch heute und für uns geltenden Imperativ Gottes *suchen*, wir

können ihn nirgends gesetzlich-buchstäblich übernehmen. Indem wir das tun, werden wir aber gerade die einfachen, in der Schöpfungsordnung gegebenen Prinzipien finden, die wir in den vorigen Kapiteln herausgearbeitet haben und bleiben damit auf der Linie unserer massgebenden christlichen Lehrer.* Wer aus dem Alten Testament noch reichere Belehrung zu gewinnen vermag, der möge es tun und zeigen; wir werden dankbar von ihm lernen. Er möge uns aber nicht, unter der Flagge der Bibeltreue, mit einem buchstabengläubigen «Es steht geschrieben» auf alttestamentliche Gesetze verpflichten wollen. Denn es steht ja offenkundig im Alten Testament vieles geschrieben — und zwar als göttliches Gesetz —, was kein Christ als für ihn gültiges Gesetz anerkennen kann, ohne aufzuhören ein Christ zu sein.

Das Gesetz des Alten Testamentes ist entweder als Auslegung des Liebesgebotes zu verstehen — so wie Jesus selbst es in der Bergpredigt auslegt —: in diesem Falle haben wir jedoch im Neuen Testament eine Erkenntnis, die weit über alles hinausgeht, was uns das Alte Testament zu bieten vermag. Oder aber das alttestamentliche Gesetz ist Gerechtigkeitsgesetz, das dem einen dies, dem anderen jenes, je nach der Ordnung, in der er steht, zur Pflicht macht: dann gilt von ihm grundsätzlich das Wort von «der Juden Sachsenspiegel»; dann ist es eine nur für die damalige Zeit und Situation gültige Formulierung der in der Schöpfungsordnung begründeten Gerechtigkeit, die einem jeden das Seine zuteilt. Dass aber auch im Alten Testament wie im Neuen dieses Gerechtigkeitsgesetz auf die Ordnung der Schöpfung zurückgeht und von ihr her begründet ist, dass also die einzelnen Forderungen der sozialen Gerechtigkeit nichts anderes wollen als die ursprünglichen Rechte der einzelnen Menschen und der Gemeinschaftsgefüge zur Geltung bringen, wäre nicht schwer nachzuweisen. Gerade die lapidare Einfachheit, die durchsichtige Begründung auf letzte, elementare, als jedem Menschen bekannt voraus-

* Dass gerade dies Calvins Anschauung ist, darüber s. Anm. 40.

gesetzte Prinzipien — dieselben Prinzipien, die wir im vorigen entwickelt haben —, macht das Besondere der prophetischen Gerechtigkeitsforderung und den Kerngehalt der «mosaischen» Gesetzgebung aus, sofern sie nicht eine Form priesterlicher oder juristischer Kasuistik darstellt. Das Alte Testament ist bekanntlich nicht systematisch in seiner Belehrung. Aber es ist im höchsten Grade systematisch in seinem innersten Gehalt. Es fordert zweierlei, und nur zweierlei: Dass der Mensch Gott und den Nächsten liebe, und dass die Ordnungen der Menschen der Urordnung der Schöpfung entsprechen. Aus diesen zwei Grundforderungen ergibt sich seine Person- und seine Ordnungsethik: die Forderung der Nächstenliebe und die Forderung der sozialen Gerechtigkeit.

Fünfzehntes Kapitel

GERECHTIGKEIT UND LIEBE

Es ist um der klaren Erkenntnis der Gerechtigkeit willen notwendig, ihren Unterschied und Wesensgegensatz gegenüber der Liebe deutlich zu erfassen. Dieser Wesensgegensatz bedeutet aber nicht ein Entweder—Oder für das Handeln. Gerade wie der eine Mensch, der als Christ Bürger der jenseitigen, himmlischen Welt geworden ist und sein «*πολίτευμα*», sein Bürgertum, im Himmel hat,* trotzdem noch als cives Romanus oder Eidgenosse einem irdischen Staatswesen angehört und also nicht nur dem himmlischen Gesetz der vergebenden Liebe, sondern auch dem irdischen Gesetz der unparteiisch zuteilenden Gerechtigkeit unterstellt ist, so ist zwar das Wesen der Gerechtigkeit vom Wesen der Liebe grundverschieden und ist doch, als vom einen Gotte kommend, mit ihm aufs engste verbunden. Der Wesensgegensatz hebt die Ver-

* Philipperbrief 3, 20.

bindung nicht auf, aber ebensowenig hebt die Verbindung den Wesensgegensatz auf.

Von dieser Liebe sagt uns der Meister der antiken Gerechtigkeitslehre, Aristoteles, begreiflicherweise nichts; denn er kennt sie nicht. Auch er spricht zwar von einer «Liebe», nämlich von der *φιλία*, der Freundschaft, und stellt sie mit Recht in einen gewissen Gegensatz zur Gerechtigkeit. Auch die Freundschaft geht in ihrer Weise über die Gerechtigkeit hinaus und weist damit auf das hin, was in der Bibel als Liebe verkündet wird. Trotzdem ist die *φιλία* von der Liebe grundverschieden. Denn die *φιλία*, die Freundschaft edler Menschen, gilt dem edlen Menschen darum, weil er es wert ist. «Nur das Liebenswerte ist Gegenstand der Freundschaft», sagt Aristoteles ausdrücklich.* Die Liebe aber fragt nicht nach der Beschaffenheit des zu Liebenden.** Gerade das ist das Wunder der Gottesliebe, dass sie nicht den liebt, der es wert ist, sondern den, der es nicht wert ist. Es ist immer Liebe-trotzdem, nicht Liebe-weil.*** Es ist nicht ein Lieben, das im Wesen, in der Beschaffenheit des Geliebten, sondern in nichts anderem als im Liebeswillen selbst begründet ist. Es ist nicht w e r t s c h ä t z e n d e, sondern w e r t g e b e n d e Liebe. Diese Liebe kennt weder Aristoteles noch sonst ein Heide; diese Liebe ist identisch mit der Botschaft der Bibel.

Es ist der Prophet Hosea, der zum erstenmal von dieser unbegreiflichen Gottesliebe deutlich gesprochen hat. Sein eigenes menschliches Erleben wurde ihm zum Gleichnis, ja zum gottgegebenen Erkenntnismittel dieser Gottesliebe. Er liebt, unbegreiflich, sein Weib, das ihm die Treue gebrochen, das zur Dirne geworden und das er deswegen rechtmässig verstossen hat. Nun muss er die lieben, die seiner Liebe nicht wert ist. Darin zeigt ihm Gott das Wesen seiner eigenen Liebe. Auch er liebt

* Nik. Ethik 8, 1155 b.
** Matthäus-Evangelium 5, 44 ff.
*** Vgl. das massgebende Werk von Nygren, Eros und Agape.

eine «Hure», das von ihm abgefallene und dem fremden Gott nachlaufende Israel; Gott liebt die, die seiner Liebe ganz und gar unwert geworden sind. Er liebt sie nicht um deswillen, was er an ihnen Gutes oder Schönes, Liebenswertes, Wertvolles findet, sondern er liebt sie, trotzdem sie so sind, wie sie sind, unbegründet, ganz und gar allein darum, weil er sie lieben, weil er ihnen seine Liebe schenken will. Das ist Agape, die nur im Liebenden, und nicht im Geliebten, begründete Liebe, die schenkende, die unbegreifliche Gottesliebe.

Von ihr gibt uns vor allem das Neue Testament Zeugnis. Diese Liebe ist, als die Liebe dessen, der den sündigen Menschen liebt, in Jesus Christus offenbar geworden. Sie ist weder die *φιλία*, die den Wert am Freund sieht und liebt, noch die Mutterliebe, die durch das Blutsband zum Kind hingezogen wird. Sie ist nicht natürlichen, sondern übernatürlichen Ursprungs. Sie ist ganz und gar das Wesen Gottes, so sehr, dass es heisst: «Gott ist Liebe» und «wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott in ihm»* Diese Liebe ist nur da bekannt, wo sich Gott als der offenbart, der den sündigen Menschen nicht richtet, wie er es verdient, sondern ihm unbegreiflich die Sünde vergibt und so die gebrochene Gemeinschaft mit ihm wiederherstellt. Diese Liebe ist darum nur durch den Glauben zu erfassen und zu gewinnen. Denn diese Liebe haben ist dasselbe wie Gott haben — den Gott haben, «der uns zuerst geliebt hat»** und sich als dieser Liebende in seinem offenbarenden und versöhnenden Handeln zeigt. Der Glaube, von dem das Neue Testament spricht, ist nichts anderes als das Aufgeschlossenwerden von dieser Liebe und für diese Liebe, der Empfang der Liebe Gottes.

Sie ist etwas ganz anderes, als die Gerechtigkeit. Wenn wir gerecht sind und gerecht handeln, so geben wir dem anderen das, was ihm zukommt, das, worauf er ein Recht hat.

* 1. Johannesbrief 4, 16.
** 1. Johannesbrief 4, 19.

Die Gerechtigkeit schenkt nichts, sie gibt gerade das — nicht mehr und nicht weniger als das —, was dem anderen gehört. Sie ist darin streng sachlich, nüchtern, rational begründet; es ist nichts Ueberschwengliches, nichts Unbegreifliches an ihr. Die Gerechtigkeit ist im Gegenteil das allen Begreifliche. Die Liebe aber ist nicht begreiflich, nicht vernünftig; sie ist übervernünftig, sie tut das, was einem Aristoteles als verrückt vorkommen müsste. Sie liebt ja den Unwürdigen. Diese Liebe ist in der Tat nur dem verständlich, dem die «Torheit des Kreuzes» keine Torheit ist, sondern der in ihr «die göttliche Weisheit» erkennt.* Diese Liebe ist gebunden an den Glauben.

Die Gerechtigkeit ist darum rational, weil sie den Menschen in einem verständlichen Gefüge sieht. Gerechtigkeit gibt es dort, wo dem Menschen etwas zugeteilt ist, das ihm zukommt. Sie ist insofern nüchtern und sachlich, als sie unpersönlich ist. Nicht umsonst wird Justitia mit verbundenen Augen abgebildet. Sie sieht nicht die Person an — darin verschieden sowohl von der christlichen Liebe als von der *φιλία* des Aristoteles —, sie sieht nur den Rechtstitel, den Berechtigten. Wer immer der Berechtigte ist — es kommt ihm dies oder das zu. Der Rechtstitel ist in seiner Hand. Auch wo es um die Menschenrechte geht, also um den Rechtstitel, der keine Sache ist, sondern ganz und gar nur auf dem Wesen des Menschen beruht, um die Menschenwürde, die man gerechterweise anerkennen muss, ist man unpersönlich-sachlich. Denn auch dieses Personrecht ist eben ein Recht, etwas, das einem jeden zukommt, der eine Person ist, etwas Allgemeines. Die Gerechtigkeit sagt auch dann nicht «Du»; sie kennt kein Du, sie kennt nur den geistigen Wert, die geistige Sache: Menschenwürde. Der gerecht Handelnde anerkennt im anderen dieselbe Menschheit, die er in sich selbst findet, dasselbe Personsein, dasselbe allgemeine Wesensgesetz. Auch in dieser streng sachlichen Gerechtigkeit liegt ein hohes Pathos, das Pathos

* 1. Korintherbrief 1, 18.

der allgemeinen Menschenwürde; aber dieses Pathos ist nicht das der Liebe. Denn die Liebe liebt diesen-da; sie sagt «Du». Sie hat es mit der konkreten Person in ihrer Einmaligkeit zu tun, obschon sie sie nicht deswegen liebt, weil sie «so» ist, sondern deswegen, weil sie jetzt «da» ist. Sie liebt ihn, diesen-da, nicht das Menschenwesen oder die Menschheit in seiner Person, die man gar nicht lieben, die man nur gerecht achten kann; sie liebt darum, weil Gott diese Liebe gibt, weil sie den Menschen als den Gottgeliebten sieht.[43]

Mit dieser Liebe kann die Gerechtigkeit nichts anfangen und braucht das auch gar nicht. Die Gerechtigkeit hat es ja nie mit dem Menschen als solchem, sondern immer mit dem Menschen im Gefüge zu tun. Die Gerechtigkeit gehört in die Ordnungswelt, nicht in die Personwelt. Darum aber, weil die Person selbst höher ist als alle Ordnungen, in denen sie steht, darum, weil alle Ordnungen um der Personen willen, aber nie die Personen um der Ordnungen willen da sind, ist die Liebe höher als die Gerechtigkeit. Und doch ist die Gerechtigkeit an ihrem Ort das Höchste. Innerhalb der Ordnung als solcher kann es gar nichts Höheres geben; denn die Liebe weiss nichts von der Ordnung.

Das wird oft missverstanden, als wollte damit gesagt werden, der liebende Mensch, ein wahrer Jünger Christi, müsse in der Ordnungswelt aufhören, ein Liebender zu sein. Das kann er nie, wenn er ein wahrer Christ ist; aber in der Ordnungswelt kann er eben gerade sein wahres Christsein, sein Lieben nicht anders auswirken, als indem er gerecht ist. Er bleibt trotzdem ein Liebender, aber seine Liebe treibt ihn, solange er in der Ordnungswelt zu tun hat, gerecht zu sein. Er muss, innerhalb der Ordnungswelt, seine Liebe gleichsam umwechseln in die Valuta der Gerechtigkeit, da nur sie in der Ordnungswelt Kurs hat. Er hört trotzdem nicht auf, ein Liebender zu sein; aber er kann seine Liebe nur da an den Mann bringen, wo er es nicht mehr mit der Ordnungswelt, sondern mit dem einzelnen Menschen in ihr, losgelöst von ihr, zu tun hat, wo

er gleichsam durch die Maschen der Ordnungen hindurch den Menschen selbst erblickt und erfasst.

Die Gerechtigkeit ist darum nicht der Liebe gegenüber etwas Minderwertiges, Nichtseinsollendes. Solange wir Menschen in dieser Welt leben, wo es Ordnungen gibt, ist die Gerechtigkeit ebenso unentbehrlich wie die Liebe. Das zeigt sich eben darin, dass der Mensch der Liebe, sobald er im Bereich der Ordnungen zu handeln hat, seine Liebe in Gerechtigkeit umwechselt. Er weiss, wenn er anders handeln würde, würde er die Ordnungswelt verderben, zerstören. Liebe, die nicht in der Ordnungswelt gerecht ist, ist sentimental. Und Sentimentalität, Schwärmerei ist das Gift, das alle Ordnungen der Gerechtigkeit zerstört und auflöst.

Je näher eine Ordnung dem persönlichen Bereich kommt, je weniger Menschen sie umfasst, und je weniger in ihr die Sache über das Persönliche dominiert, desto mehr kann die Gerechtigkeit der Liebe Raum geben. «Der Staat», die unpersönlichste, weil umfassendste aller Ordnungen, «weiss nichts von der Liebe» (Karl Barth).* Der Mensch der Liebe kann im Staat nur mit Gerechtigkeit dienen; er muss seine Liebe g a n z in Gerechtigkeit umwechseln, solange und sofern er im Staate handelt. Umgekehrt ist die Ehe, als die persönlichste aller Ordnungen, die nur zwei Personen umfasst und deren Naturzweck ganz mit der Persongemeinschaft verwoben ist, für die Liebe so sehr offen, dass die Ehe um so vollkommener ist, je mehr sie von der Liebe und nicht von der Gerechtigkeit bestimmt ist. Und doch bleibt auch in der Ehe ein Element der Gerechtigkeit notwendig. Der Mann ist der Frau, die Frau dem Manne je etwas anderes schuldig; auch die vollkommenste Ehe hat ihre Ordnung, die als solche zur Geltung kommt. Zwischen der Ehe und dem Staat liegen die mannigfachen Ordnungen des sozialen Lebens, die je nach der Sachenhaftigkeit oder Personhaftigkeit ihres Zweckes mehr von der

---

* «Rechtfertigung und Recht», S. 31.

Gerechtigkeit oder mehr von der Liebe dominiert werden. Weil aber kein Mensch als Glied der Ordnung nur Glied der Ordnung ist, sondern immer Person bleibt, ist auch in den unpersönlichsten Ordnungen Raum für die Liebe, nicht im ordnungsgemässen Handeln selbst, aber «zwischen den Zeilen der Ordnung».

Immer aber ist die Gerechtigkeit die Voraussetzung für die Liebe; nie darf die Gerechtigkeit von der Liebe übersprungen werden. Die Liebe kann immer nur mehr, sie darf nie weniger geben, als die Gerechtigkeit fordert. Wer Steuer hinterzieht, um Wohltätigkeit zu üben, kann sich dafür nicht auf die Liebe berufen; solche Liebe ist unsachliche Sentimentalität. Die echte Liebe ist immer mehr als gerecht; sie erfüllt zuerst das Gesetz der sachlichen Gerechtigkeit. Es gibt darum nie Liebe auf Kosten der Gerechtigkeit oder an der Gerechtigkeit vorbei, sondern immer nur über die Gerechtigkeit hinaus und durch die Gerechtigkeit hindurch. Liebe ist immer mehr als Anerkennung der Rechte eines Menschen; aber sie kann, eben darum, niemals verneinen, dass der andere auf dies und das ein Recht hat, — etwa in der Meinung, von Rechten könne nicht mehr die Rede sein, wo die Liebe ist. Das ist nur dann wahr, wenn der andere zuerst zu seinem Rechte gekommen ist, wenn ihm, nicht aus Barmherzigkeit, sondern aus Gerechtigkeit, das Seine gegeben wurde. Der Arbeiter hat ein Recht auf den gerechten Lohn; er protestiert darum mit Recht, wenn ihm das, worauf er ein Recht hat, als Almosen, als Geschenk der Liebe angeboten wird. Das echte Geschenk der Liebe beginnt erst da, wo die Gerechtigkeit schon erfüllt ist, denn sie ist das Darüber-hinaus.

Es ist schon etwa gesagt worden, dass nur die Liebe vollkommen gerecht sein könne. Das ist wahr in dem Sinne, als es wahr ist, dass nur der ein Glas ganz voll einschenkt, der bereit ist, es übervoll zu machen. Es ist vor allem wahr in bezug auf den Handelnden selbst. Nur die Liebe garantiert dafür, dass all die Motive, die der Gerechtigkeit im Wege

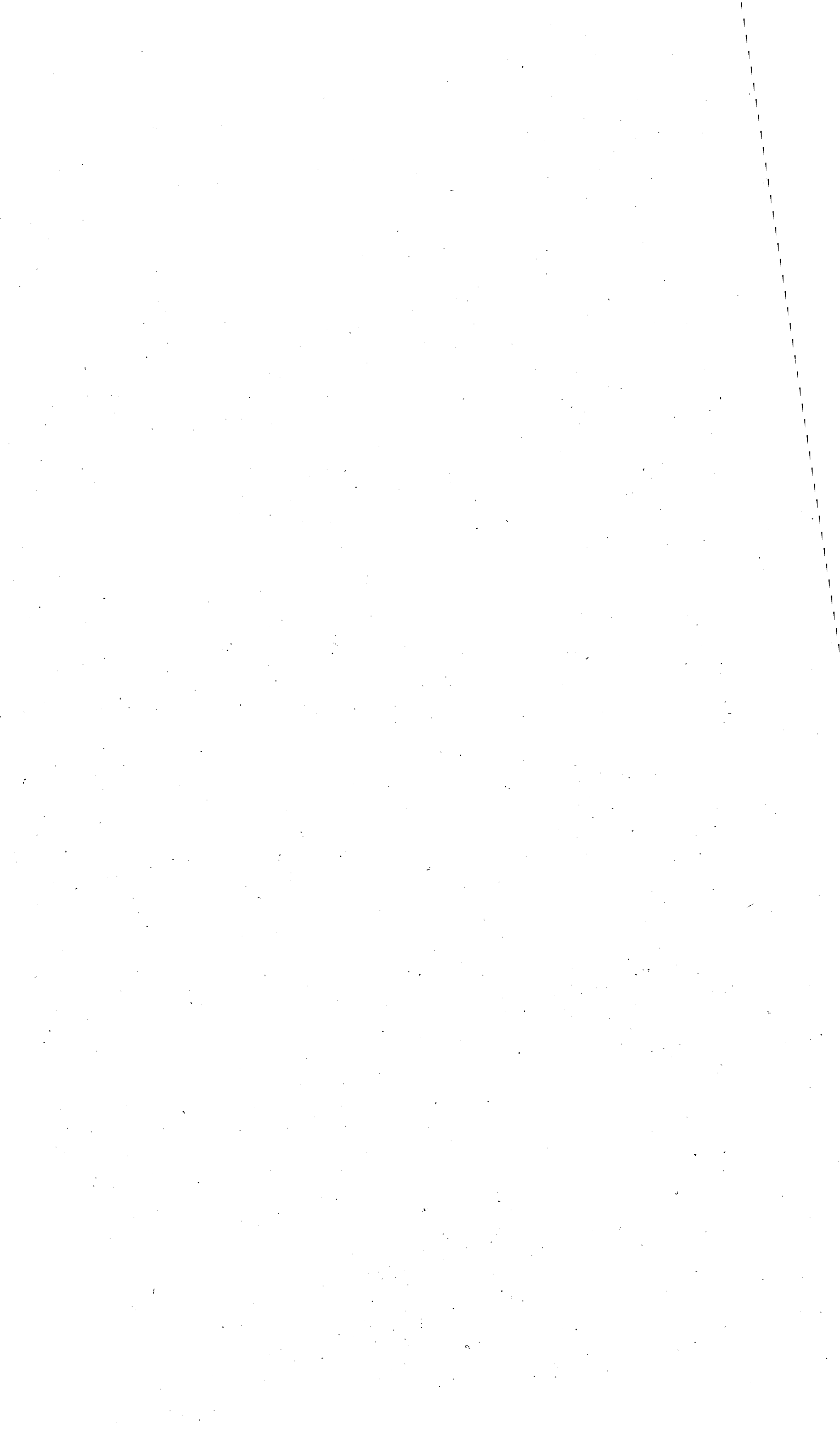
stehen, verschwinden oder unwirksam werden. Die Liebe erfüllt alle Gebote der Gerechtigkeit, weil sie ja weiss, dass sie ihr eigenes Werk erst beginnt, wo das andere getan ist.

Die mittelalterliche Lehre vom «Ueberpflichtmässigen» ist nicht falsch, wenn sie bloss diesen Unterschied zwischen den Pflichten der Gerechtigkeit und der Liebe geltend macht; sie ist falsch, wenn sie die Liebe ausserhalb des Gottesgebotes stellt. Denn die Liebe ist das höchste, und, recht verstanden, das einzige Gottesgebot. Aber diese Liebe tut immer mehr, als «man verpflichtet ist, zu tun», nämlich durch die Gerechtigkeit, die einzelne, erfüllbare Pflichten aufstellt. Die Pflichten der Gerechtigkeit kann man erfüllen, eben darum, weil sie einzelne sind; die Liebe aber ist nie erfüllt, sie bleibt man immer schuldig,* denn sie ist unvollendbar. Der Forderung der Gerechtigkeit kann man genugtun, der Forderung der Liebe nie. Ihr Mass wird nie voll, während das Mass der Gerechtigkeit, als ein Mass der Ordnungswelt, des irdischen Bereichs, voll wird. Die Liebe kann die Gerechtigkeit erfüllen, aber sie selbst wird nicht erfüllt. Sie ist immer erst am Anfang. Nur die Liebe, die ohne Mass ist, erfüllt sich selbst: die Liebe Gottes.

* Römerbrief 13, 8.

ZWEITER TEIL

FOLGERUNGEN



VORBEMERKUNG ZUM ZWEITEN TEIL

Der besondere Charakter des zweiten Teils macht einige Erklärungen notwendig. Prinzipien zu erkennen ist eins, sie anzuwenden ist ein anderes. Hier bekommt man es mit der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Tatsachen zu tun. Diese sind aber nicht nur mannigfaltig, sondern auch vieldeutig. Beides macht eine zwingende, jede Meinungsverschiedenheit ausschliessende Anwendung auch der klar und sicher erkannten Prinzipien unmöglich. Trotzdem kann diese nicht unterlassen werden. Denn was sind Prinzipien wert, wenn sie nicht zu praktischer Anwendung kommen? Es wäre zu wünschen, dass die Theologie anderen Wissenschaften diesen Teil der Aufgabe überlassen könnte. Sie wird es tun in dem Moment, wo diese zur Stelle sind und das tun, was getan werden soll: die Anwendung der christlichen Prinzipien der Gerechtigkeit auf die Probleme der Sozialgestaltung vollziehen. Statt dessen geschieht zweierlei: Die Theologen und anderen christlichen Wortführer begnügen sich in der Regel mit dilettantischen Improvisationen, für die sie sich neuerdings auf das «Wächteramt der Kirche» berufen; die Juristen, Soziologen und Volkswirtschafter aber verschanzen sich hinter eine angeblich weltanschauungsfreie, neutrale Wissenschaftlichkeit. Das Unbefriedigende dieser Situation, die für die Weltbereiche ebenso verhängnisvoll ist wie für die christliche Kirche, ist die einzige Rechtfertigung dafür, dass vorderhand die Theologie einen ersten Versuch unternimmt, gleichsam einen Notsteg baut,

bis die mit umfassenderem Wissen Ausgerüsteten anrücken und eine rechte, solide Brücke bauen.

Darum sind alle Darlegungen dieses zweiten Teils lediglich als Versuche der Anwendung aufzufassen. Unfehlbar ist allein die Ordnung Gottes. Dem Irrtum ausgesetzt ist schon die menschliche Erkenntnis der göttlichen Ordnung, erst recht aber ihre Anwendung auf die einzelnen Probleme der sozialen Ordnung. Auch über die Grundlagen wird noch weiter zu diskutieren sein, obschon hier die wesentlichen Linien klar sind; auf jeden Fall aber wäre es anmasslich und töricht, für die Anwendungen der Grundprinzipien auf die konkreten Probleme, namentlich der Wirtschaft und der Völkerordnung, das Prädikat der Abgeschlossenheit in Anspruch zu nehmen.

Sechzehntes Kapitel

DER GERECHTE AUFBAU DER ORDNUNGEN

An der Ungeheuerlichkeit, die totaler Staat heisst, ist uns endlich wieder zum Bewusstsein gekommen, dass es nicht nur ursprüngliche Menschenrechte und Gemeinschaftsrechte, sondern auch eine gerechte und eine ungerechte Ordnung der Ordnungen gibt. Totaler Staat ist ja nicht — wie Diktatur — eine Staatsform, sondern die Aufsaugung aller Ordnungen und aller Rechte durch den Staat. Der totale Staat ist die notwendige Konsequenz der Auffassung, dass der Staat souverän, dass er durch kein Gesetz gebunden sei, dass er im Gegenteil zum Gesetz machen könne, was er will und für gut findet, und dass alle Rechte, die es im Volke gibt, vom Staat ausgehen. Totaler Staat muss überall da entstehen, wo man zentralistisch denkt und alle Ordnungsgliederung als eine von oben herab, vom staatlichen Zentrum ausgehende, versteht, wo der «Föderalismus»[46] — der Aufbau der Gemeinschaft von unten her — verschwindet. Ja, er ist im Grunde schon dort im Keime vorhanden, wo man den Staat für das Höchste hält. Nicht die Demokratie ist darum sein Gegensatz, sondern die föderalistisch aufgebaute Volks- und Staatsgemeinschaft. Nicht die Demokratie bewahrt uns vor dem totalen Staate, sondern der Föderalismus.

Der Föderalismus ist der gerechte Aufbau der Ordnungen, nämlich der Aufbau von unten. Das ist die Schöpfungsordnung. Alle Ordnungen sind um des Menschen willen, und nie

ist der Mensch um der Ordnungen willen. Beim einzelnen Menschen ist darum anzufangen. Das ergibt sich als notwendige Sicht der Dinge aus dem christlichen Schöpfungsglauben. Die Berufung Gottes geht an den einzelnen. Nur der einzelne kann ihn hören, nur der einzelne hat ein Gewissen, nur er ist im wahren Sinne verantwortliche Person. Wo man im Ernst von Kollektivpersonen[47] spricht, da ist man schon auf dem Wege zum totalen Staat. Der Primat des einzelnen vor allen Kollektivgrössen: das ist der im christlichen Glauben tief verankerte Individualismus und Liberalismus.

Dieser Individualismus erfährt aber sofort eine Begrenzung: Der einzelne ist berufen zur Gemeinschaft. Wie er *von* der Liebe berufen ist, so auch *zur* Liebe; sie ist der eigentliche Lebensinhalt, und Liebe ist Gemeinschaft. So ist das Einzelsein und das gemeinschaftliche Sein schon im Gottesverhältnis selbst, wo noch nicht von Rechten und Ordnungen die Rede ist, begründet. Treten wir aber auf den Boden der Gerechtigkeit und der Ordnungen, so ist der Mensch als einzelner sofort ein einzelner nur in der Gemeinschaft. Wie jeder seine natürliche Existenz davon her hat, dass zwei einzelne, ein Mann und eine Frau, eins wurden, so ist jeder in der Wurzel seiner Existenz schon in die Gemeinschaft hineingestellt. Diese Gemeinschaft aber ist nicht der Staat, sondern die Familie. Die einzige Gemeinschaft, ohne die menschliches Leben überhaupt, unter allen Umständen undenkbar ist, ist die Familie; sie ist darum die Urgemeinschaft und geht an Recht jeder anderen natürlichen Gemeinschaft, auch dem Staat, unvergleichlich voran. Die Familie ist die Wurzel und das Urbild aller Gemeinschaft. Sie hat schöpfungsmässig das ursprünglichste Recht. Kein Staat kann das Gesetz der Ehe und Familie von sich aus *bestimmen*; der Staat ist nur dann gerecht, wenn er das unabhängig von ihm bestehende Recht der Ehe und der Familie in seiner Rechtsordnung *zur Geltung* bringt. Der Staat hat wohl, wie wir im totalen Staat sehen, die Macht, diese ursprüngliche Ordnung zu vergewaltigen, zu missachten, sie in seiner positiven «Rechts»ordnung

abzuschaffen; aber darin beweist er nur seine Ungerechtigkeit. Gerecht ist der Staat nur dann, wenn er anerkennt, dass das Recht der Ehe und Familie allem staatlichen Recht vorangeht und vom Staat nicht geschaffen, sondern bloss anerkannt und in positive Rechtsform gekleidet werden kann. Die Ungeheuerlichkeit des totalen Staates tritt darum am deutlichsten da hervor, wo er sich anmasst, die schöpfungsmässige Ehe- und Familienordnung abzuschaffen und irgend etwas, was ihm beliebt oder zweckmässig scheint, sei es nun die Anarchie der freien Liebe, sei es die Tyrannei des menschlichen Zuchtstalles oder der Kaserne, an ihre Stelle zu setzen.

In diesem Recht der Familie ist aber auch eingeschlossen, dass die Familie und nicht der Staat das erste Bestimmungsrecht über das Kind hat. Freilich ist dieses Recht begrenzt, zwar nicht durch den Staat, wohl aber durch das Recht des Kindes selbst, als dessen Anwalt und Schützer unter Umständen der Staat auftreten muss, jedoch nur als Schützer eines Rechtes, das das Kind selbst, als Mensch, als Person hat, und nicht als Herr der Familie. Das Erziehungsrecht ist primär das Recht der Familie. Wie die Familie — und nicht die Schule — der eigentliche Ort der Erziehung ist, wie die Familie allein es ist, die wirklich erziehen *kann*, so hat die Familie auch das primäre *Recht* der Erziehung. Die Rolle des Staates ist nur eine stellvertretende, subsidiäre. Dass man vom Staat heute soviel Erziehungsarbeit verlangt, ist lediglich die Folge davon, dass die Familie ihrer Aufgabe nicht mehr richtig nachkommt; nur stellvertretend kann der Staat tun, was eigentlich die Familie tun sollte. Der Staat ist um der Familien willen da, nicht die Familien um des Staates willen. Die Familie ist die ganz unvergleichlich höhere Gemeinschaftsform als der Staat; denn die Familie ist echte Gemeinschaft. Der Staat kann das nie sein, dazu ist er viel zu unpersönlich, und muss es sein.

Aber die Familie ist nicht die einzige, dem Staat an Recht vorausgehende Gemeinschaft. Zwischen der Familie und dem

Staat bestehen, von Schöpfungs wegen, eine Menge Zwischenglieder, die alle grundsätzlich dem Staat vorangehen, nämlich alle diejenigen Gemeinschaftsformen, die notwendig zum menschlichen Leben gehören. Der Staat gehört nur insofern notwendig zum menschlichen Leben, als es notwendigerweise einen obersten, umfassendsten Zusammenschluss aller primären Gemeinschaftsformen geben muss und insofern, als dem Staat, als Institut des Zwangsmonopols, all das zufällt, was der Mensch nicht freiwillig, sondern nur gezwungen tut. An sich ist menschliches Leben denkbar ohne Staat; aber es ist nicht denkbar ohne Sippe oder Gemeinde, das heisst ohne Organisation der aus der Familie hervorgehenden «Grossfamilie». Ehe der Staat da ist, ist diese konkrete Gemeinde der mehr oder weniger Verwandten da; ehe der Staat da ist, sind aber auch eine Menge wirtschaftlicher Arbeitsgemeinschaften da. Es gehört nicht notwendig zum Menschen, einen Staat zu haben, aber es gehört zum Menschen, mit anderen zusammen zu arbeiten, weil er als einzelner die Aufgaben, die ihm das Leben und sein Geist stellen, nicht bewältigen kann. Die Vergeselligung zum Zweck der äussern Lebensbewältigung und die Vergeselligung zum Zweck des geistigen und persönlichen Austausches gehört zur Gemeinschaftsnatur des Menschen, die ihm anerschaffen, nicht künstlich anerzogen ist. Die Formel des Aristoteles, der Mensch sei ein ζῶον πολιτικόν, ein politisches Wesen, die wie wenige andere Formeln auf das europäische Rechtsdenken eingewirkt hat, sagt eine grosse Wahrheit in einer sehr gefährlichen Form. Richtig müsste sie heissen: Der Mensch ist ein ζῶον κανωνικόν,[48] ein zur Gemeinschaft angelegtes Wesen. In seinem schöpfungsmässigen Wesen ist die Nötigung zur Ergänzung des einen durch den anderen, also die soziale Gemeinschaft, angelegt; nicht bloss die geschlechtliche, die zur Familie führt, sondern auch die wirtschaftliche, die technische, die rein gesellige, die geistig-kulturelle. Er will und muss nicht nur mit anderen arbeiten, er muss und will auch mit anderen Gedanken austauschen, mit ihnen lachen und weinen, mit ihnen

spielen und diskutieren, sich vor ihnen produzieren und mit ihnen zuschauen, ein Publikum haben und Publikum sein. All das ist vorstaatlich, hat sein vorstaatliches Recht, seine vorstaatliche Notwendigkeit. Der Staat ist nur das letzte Glied dieser Kette von Vergemeinschaftungen.

Darum sind auch die Gerechtigkeitsnormen dieser Gemeinschaftsformen vorstaatlich; sie formen sich in Sitten und Gebräuchen, in Uebereinkünften, Verträgen, in Riten und Zeremonien, in festen Rechten, von denen zunächst noch kein Staat Notiz nimmt. Nicht der Staat bringt dieses Leben in Gang, nicht der Staat bestimmt, nach welchen Regeln es sich abspielen soll, nicht der Staat kann sagen, was hier gerecht oder ungerecht ist. Das alles liegt «in der Natur der Sache», in der Natur dieser Verhältnisse und des Menschen, der in ihnen lebt. Der Staat kommt bei alledem erst hinterher, schützend, bewahrend, sichtend, regulierend, aber nicht schöpferisch, nicht konstitutiv. Seine Funktion ist die Koordination und der Schutz, die Stützung durch seine Zwangsgewalt. Wie der einzelne vor der Ehe, die Ehe vor der Familie, die Familie vor der Gemeinde und den mannigfachen Gemeinschaftsformen des wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Lebens, so sind auch diese alle vor dem Staat, und ihre Ordnungen, wie deren Norm der Gerechtigkeit, sind vor dem Recht des Staates. Wie der Stamm eines Baumes in konzentrischen Kreisen, in Jahrringen wächst, und der äusserste zugleich sein letzter und sein weitester ist, so wächst das menschliche Leben vom einzelnen über die engere zur weiteren Gemeinschaft.

Je weiter der Kreis, desto unpersönlicher ist die Gemeinschaft, desto abstrakter, desto entfernter vom persönlichen Sinn des Lebens seine «Sache». Jeder weitere Kreis wird gebildet, weil der engere einer bestimmten sich aufdrängenden Aufgabe nicht gewachsen ist. Die Erweiterung ist immer das Zuhilfenehmen anderer für ein Werk, das die Kraft des einzelnen und der kleinen Gruppe übersteigt. Die Erweiterung erfolgt also nach Massgabe der umfassenderen sachlichen und

zugleich äusserlicheren, personfremderen Aufgabe. Nur beim Staat kommt zur Weite noch ein anderes Moment hinzu: das Monopol der Gewalt bis zum Grenzfall der Tötungsgewalt. Das gefährliche Element: Gewalt, Machtmittel, wird gleichsam aus den inneren Gemeinschaftskreisen ausgetrieben und im äussersten Kreis gesammelt. Der Staat ist der mit dem Gewaltmonopol versehene weiteste, umfassendste Organisationskreis. Seine legitime Funktion ist darum einzig in diesen beiden Merkmalen, die ihn von den anderen Gemeinschaftsformen unterscheiden, begründet: in der Umfassung aller anderen und in der Zwangsgewalt. Der Staat soll nur das tun, was er allein tun kann vermöge dessen, dass er die umfassendste und die mit Zwangsgewalt ausgestattete Organisationsform ist. Je lebendiger das menschliche Leben, je kräftiger die Personen und die engeren, persönlicheren Gemeinschaften sind, desto weniger Aufgaben müssen dem Staat übertragen werden, desto mehr von diesen Aufgaben erfüllen die vorstaatlichen Gemeinschaften selbst. Es bleiben dem Staat nur die Aufgaben übrig, für die die anderen Gemeinschaften zu klein sind, und diejenigen, die sich aus der mangelnden Freiwilligkeit und aus den lebenstörenden, gemeinschaftsfeindlichen, anarchischen Tendenzen, die im Menschen vorhanden sind, ergeben. Mit den Störungsfaktoren, mit dem Bösen, wächst die Bedeutung des Staates; je böser die Menschen sind, desto mehr Staat brauchen sie, je schwächer in ihnen das Böse ist, desto mehr geschieht, was geschehen sollte ohne Staat. Das zwingende Recht des Staates ist nur der Ersatz für die fehlende freiwillige Gerechtigkeit.

Dieses föderative, organische[49] Bild der Ordnung der Ordnungen steht im Gegensatz zu dem, das dem heutigen Menschen geläufig ist und das im totalen Staat seine schauerliche Vollendung erreicht. Der totale Staat ist nicht erst 1917 oder 1922 oder 1933 entstanden; er ist langsam aus dem modernen Begriff der Staatssouveränität und aus dem Versagen der einzelnen und der Gemeinschaften geworden, das seinerseits im

Schwinden der christlichen Substanz seinen tiefsten Grund hat. Je mehr die Familien und Gemeinden versagen, desto mehr muss der Staat tun. Der Staat wird zum «Mädchen für alles». Für alles wird er zu Hilfe gerufen, weil nicht freiwillig getan wird, was getan werden sollte. Die Ueberlastung des Staates mit Aufgaben entspricht genau dem Zerfall der vorstaatlichen Gemeinschaftsordnungen, der Strukturlosigkeit der menschlichen Gesellschaft. An die Stelle der natürlichen, gewachsenen, freiwilligen Struktur tritt dann, notwendig, die künstliche, mit Zwang durchsetzte Struktur des Staates, die von oben nach unten, vom umfassendsten zum kleinsten Kreis und zum einzelnen geht. Es entsteht der zentralistische Staat der Neuzeit, der mit seinen künstlichen Organisationsformen, mit seinen Departementen, Distrikten und Scheingemeinden den leeren Raum zwischen der zentralen Staatsgewalt und dem einzelnen Menschen ausfüllt — mit Gebilden, die kein Eigenleben haben, die nur Verwaltungseinheiten des Staates sind. Es entsteht der Staat, welcher der Ersatz für die verlorene Volksgemeinschaft und als solcher die letzte, unmittelbare Vorstufe des totalen Staates ist. Der Schritt von diesem zentralistischen zum totalen Staat entsteht durch die Abschaffung der Selbständigkeit des einzelnen, durch die Nichtanerkennung von ursprünglichen Menschenrechten, nachdem schon vorher die vorstaatlichen Gemeinschaften ihr Leben und ihre Würde verloren haben. Diese Umkehrung des Aufbaus der Ordnungen aus einem Aufbau von unten in die Gestaltung von oben herab ist das eine, grosse, alles andere Unrecht überschattende und aus sich erzeugende Grundunrecht der Neuzeit. Die Ordnung der Schöpfung ist auf den Kopf gestellt: was das Letzte sein sollte, ist das Erste, der Notbehelf, das Subsidäre, ist zur Hauptsache geworden; der Staat, der nur die Rinde am Baum des Lebens der Gemeinschaft sein sollte, ist zum Baum selbst geworden.

Die Konsequenz dieser Verkehrung der Ordnung ist die Meinung, dass es keine anderen als die staatlichen Rechte gebe

und geben solle; davon soll später gehandelt werden.* Das Recht des Staates ist nur insofern gerechtes Recht, als in ihm die unabhängig von ihm bestehenden, in der göttlichen Gerechtigkeitsordnung begründeten vorstaatlichen Rechte, sowohl der einzelnen als der Gemeinschaften, gewahrt und geschützt sind. Und das eben ist es, was neuerdings so weithin bestritten oder doch so unsicher geworden ist. Wo man es aber im Ernst bestreitet, da ist bereits in der Idee der totale Staat vorhanden. Denn der totale Staat ist nichts anderes als die Absorption aller Rechte in das Recht des Staates, das heisst die völlige Freiheit des Staates, Recht zu nennen, was er will und keine ursprünglichen legitimen Ansprüche, weder von einzelnen, noch von Gruppen, anzuerkennen. Dann ist der Staat zum Herren von allen und allem geworden und der Mensch mit allem, was er hat, zum Staatsklaven ohne Eigentum, ohne Würde, ohne Freiheit. Denn Freiheit hat er ja nur, wo er berechtigt ist, etwas zu tun, was nicht ein anderer befiehlt oder zulässt. Im totalen Staat aber ist dem einzelnen und den Gruppen nur soviel Spielraum gelassen, als es dem Staat gerade freizulassen beliebt. Grundsätzlich aber gehört ihm alles: Leben, Kraft, Fähigkeit, Arbeit der Menschen, die in seinem Bereich leben. Ob dann dieser Staat die Staatsform einer Diktatur habe oder die Komödie einer Scheindemokratie aufführe, bleibt sich gleich, auch wenn die einzelnen Staatsbürger, die sich ihm ergeben haben, noch so überzeugt sein sollten, dass sie die Herren dieses Staates seien, weil sie alle dasselbe gleiche Recht haben, einen Staat zu schaffen, der sie alle zu seinen Sklaven macht.

Totalstaat oder Aufbau, Föderalismus — das ist das Zentralproblem der Gerechtigkeit für unsere Tage. Es ist aber notwendig, dass man es in seiner Tiefe verstehe, und das heisst so, dass man imstande ist, die Entwicklung zum totalen Staat auch in den Staaten und Völkern zu erkennen, die sich als Demokratien gegen die Krankheit des totalen Staates immun

* Siehe unten das Kapitel «Das gerechte Recht».

glauben. Keine Staats**form** macht gegen den totalen Staat immun; denn der totale Staat hat mit Staatsform nichts zu tun. Er ist die «Allstaatlichkeit», die Verstaatlichung des Lebens, die nur durch Entmächtigung der vorstaatlichen Lebensformen und der einzelnen möglich ist. Gewiss hat diese Allverstaatlichung eine gewisse Affinität zur Diktatur; aber ihre eigentliche geschichtliche Wurzel liegt in der Republik der französischen Revolution, in Rousseaus Contrat social, in seinem Prinzip der aliénation totale. Es gibt aber keinen modernen Staat, der nicht mehr oder weniger von dieser Krankheit angesteckt wäre. Und man vergesse nie: Seine vollkommenste, konsequenteste Ausformung hat das totalitäre Prinzip im bolschewistischen Kommunismus gefunden; denn erst mit der Aufhebung des Privateigentums ist die Staatssklaverei perfekt.

Siebzehntes Kapitel

DIE GERECHTE ORDNUNG DER FAMILIE

Ehe und Familie sind die Gemeinschaften, in denen der sachliche vom rein personhaften Zweck der personalen Gemeinschaft am leichtesten durchdrungen werden kann, in denen darum die Gerechtigkeit am meisten für die christliche Liebe offen ist. In der richtigen Ehe und Familie ist eine Synthese dreier, an sich höchst heterogener Prinzipien möglich: der natürlichen Liebe (Eros), der Gerechtigkeit und der christlichen Liebe (Agape). Die Gerechtigkeit ist subjektiv vertreten durch die Treue gegenüber der Ehegemeinschaft oder Eheordnung als solcher. Mit diesen subjektiven Grössen hat sich die Ethik, nicht aber die Gerechtigkeitslehre zu beschäftigen; wir handeln von der gerechten Ordnung als solcher.

1. Die Gerechtigkeit der Ehe

Dem modernen subjektivistischen Individualismus ist der Gedanke, dass es eine gerechte Ehe gibt, fremd. Er sieht in

der Ehe nur den «Liebesbund» und kann darum als Gerechtigkeitsform der Ehe nur den freien Vertrag anerkennen, der ebenso wie er frei geschlossen, auch wieder frei gelöst werden kann. Die christliche Anschauung von der Ehe gründet, wie wir sahen, auf die Anerkennung des göttlichen «Gefüges». «Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden.» Die Ehe ist Schöpfungsordnung, das heisst der Mensch ist so geschaffen, dass er, dessen Personsein in eine geschlechtliche Natur eingebettet ist, seine doppelte Bestimmung als Geschlechtswesen und als Person nur in einer Geschlechtsgemeinschaft, die exklusiv und lebenslänglich ist, erfüllen kann. Gott hat den Menschen so geschaffen, dass nur die streng monogame und grundsätzlich unauflösliche Ehe den Naturzweck der geschlechtlichen Verbindung ohne Verletzung des Personzwecks und den Personzweck der christlichen Liebe ohne Verletzung des Naturzwecks zu erfüllen vermag. Nur die streng monogame Ehe ist eine solche Geschlechtsgemeinschaft, die dem Anspruch des Personseins genug tut; jede andere Geschlechtsverbindung ist unterpersönlich. Die Gerechtigkeit der Ehe heisst darum: unauflösliche und streng exklusive Monogamie. In dieser wie in jeder anderen schöpfungsmässigen Gemeinschaft ist das Moment der personalen Gleichheit — Gleichheit der Personwürde und -bestimmung — mit der funktionalen Ungleichheit verbunden. Nur wo Mann und Frau einander als völlig gleichwertig anerkennen und diese Gleichwertigkeit auch in allen Beziehungen auszudrücken bestrebt sind, wird das Gesetz der Gerechtigkeit in der Ehe erfüllt. Aber damit ist nicht alles, sondern nur das erste gesagt. Das zweite heisst: Nur wo der Mann der Frau das gibt, was er ihr schuldet und die Frau dem Manne das, was sie ihm schuldet, ist das Gesetz der Gerechtigkeit erfüllt. Das, was der Mann der Frau schuldet, ist etwas anderes als das, was die Frau dem Manne schuldet. Die Nähe dieser Gemeinschaftsform bei der reinen Personbeziehung drückt sich darin aus, dass sowohl der Mann der Frau, als auch die Frau dem Mann einander sich ganz schuldig sind im Bereich der Geschlechtsgemeinschaft. Der Apostel

drückt das so aus: «Die Frau hat über ihren eigenen Leib nicht die Verfügung, sondern der Mann; ebenso hat auch der Mann über seinen eigenen Leib nicht die Verfügung, sondern die Frau.* Eines gehört dem anderen. Der Mann hat ein Recht auf seine Frau, die Frau hat ein Recht auf ihren Mann. Darum «leiste der Mann der Frau das Geschuldete, ebenso auch die Frau dem Manne».** Wo es in der Ehe gut steht, wird zwar diese Gerechtigkeitsforderung nicht als solche hervortreten; die natürliche wie die christliche Liebe wird «von selbst», spontan, ohne Dazwischentreten eines Imperativs der Gerechtigkeit, dieses Schuldige tun. Die Schuldigkeitsforderung wird viel häufiger in der negativen Form hervortreten: als Forderung, das, was dem Ehegatten allein gehört, nicht einem dritten zuzuwenden. Die Gerechtigkeit der Ehe macht sich geltend als Verbot des Ehebruchs gröberer oder feinerer Art.

Trotz der gleichen Ganzheit, mit der der Mann sich selbst der Frau und die Frau sich selbst dem Manne schuldet, ist nun aber die Art dieser Ganzheit bei den beiden Geschlechtern eine sehr verschiedene — nicht etwa verschieden im Grad, sondern verschieden in der Art und Funktion. Die Gleichheit der Würde hebt nicht eine gewisse hierarchische Gliederung auf: «Der Mann ist des Weibes Haupt.»*** Auch das wird, in gleicher Weise wie die monogame Forderung, in Gottes Schöpfungsordnung begründet.**** Gott hat den Mann so geschaffen, dass er in der Ehe der führende Teil sein soll. Dagegen lehnt sich selbstverständlich der durch den rationalen Individualismus geprägte moderne Geist auf. Er sieht darin eine Herabwürdigung der Frau; in Wirklichkeit verlangt gerade die echte Frauenwürde diese Ordnung, die sich aus der Natur von Mann und Frau ergibt, so dass jede anders geordnete Ehegemeinschaft

* 1. Korintherbrief 7, 3.
** Ebendort.
*** Epheserbrief 5, 23.
**** 1. Korintherbrief 11, 7 ff.

unnatürlich und gerade darin entwürdigend ist. Diese hierarchische Ordnung, die mit Ungleichheit der Würde nichts zu tun hat, wird sich vor allem im Familienverband auswirken. Das Patriarchat, nicht das Matriarchat, entspricht der Schöpfungsordnung; es ist aber vor der Entartung zum tyrannischen Absolutismus geschützt durch die Bestimmung der gleichen gegenseitigen Schuldigkeit, in der sich die gleiche Personwürde ausdrückt.

Die Unauflöslichkeit und Exklusivität der Ehe ist das Gesetz der Schöpfungsordnung, das göttliche, heilige Gefüge. Es gilt unbedingt als göttliches Gesetz für die Erkenntnis des Guten und Bösen. Es gilt aber deswegen nicht unbedingt als Gesetz innerhalb einer staatlichen, mit Zwangsgewalt ausgestatteten Rechtsordnung. Jesus hat das Mosesgesetz, das «um eurer Herzens Härtigkeit willen» gegeben wurde, nicht bekämpft; er hat bloss auf seinen Gegensatz zur ursprünglichen, und darum sittlich geltenden Ordnung hingewiesen. Für den, der sich durch Gottes Willen binden lassen will, kommt etwas anderes nicht in Betracht; die staatliche Rechtsordnung aber ist etwas anderes. Sie ist, in diesem wie in allen Punkten, immer eine notwendige Anpassung an das Gegebene. «Um der Herzen Härtigkeit willen» wird darum der staatliche Gesetzgeber Ehescheidung als Möglichkeit zulassen müssen; er wird sie aber, wenn er denn um das wahrhaft Gerechte weiss, auf das je und je unvermeidliche Minimum beschränken. Eine Rechtsordnung, die sich um den Ehebruch so gut wie nicht kümmert, wird auch nicht eine sehr strenge Ehescheidungsordnung wahren können.

Anderseits wird jeder Staat die Erfahrung machen, dass sich die göttliche Schöpfungsordnung nicht ungestraft verletzen lässt. Alle staatliche politische Anarchie beginnt in der ehelichen. Der Staat, in dem Ehebruch und Ehescheidung an der Tagesordnung sind, ist auch für den politischen Zerfall reif. Mit faulen Bausteinen lassen sich keine soliden Häuser bauen; aus kranken Zellen kann sich kein gesunder Körper aufbauen. Ist die soziale Grundlage, die Ehe, faul, so ist das Volksganze

faul. Der moderne Individualismus, der für diese Schöpfungsordnung kein Verständnis hat, ist das Zersetzungsgift für jede Volksgemeinschaft.

2. Die Familie

Auf der Basis der monogamen Ehe ruht die Familie. Ja, von der Familie, vom Kind her, bekommt die Forderung der exklusiven und dauernden Geschlechtsverbindung ihre eindrücklichste Begründung. Die Ehescheidung ist für die Kinder eine Katastrophe, wie der Ehebruch der Eltern für sie die totale Existenzverwirrung ist. Nicht bloss, aber auch und vor allem um des Kindes willen muss die Geschlechtsgemeinschaft streng monogam sein. Ist doch das Kind der objektive Sinn der Ehe.* Die geschlechtliche Differenzierung als Schöpfung hat keinen anderen Sinn als diesen. Wir können die Tatsache, dass wir geschlechtsdifferent geschaffen sind, nicht anders als im Blick auf das Kind verstehen; dieses religiöse Urteil entspricht dem biologischen: Der Geschlechtsapparat «dient» der Fortpflanzung.

Auch die Familie hat ihre schöpfungsmässige Gerechtigkeit. Hier wird der Unterschied zwischen einer christlichen und einer rationalen oder naturalistischen Auffassung erst recht deutlich. Darum, weil das Kind der schöpfungsmässige Sinn der Ehe ist, ist die Frage der ehelichen Fruchtbarkeit nicht in das Belieben der Ehegatten gestellt. Die Schöpfungsordnung lautet ganz unzweideutig: «Seid fruchtbar und mehret euch.»** Es wird kein Zufall sein, dass dies das erste aller biblischen Gebote ist. Die Zeugung, auf der alles menschliche Leben beruht, ist der Willkür entzogen. Alle willkürliche, egoistische Verhinderung der Zeugung in der Ehe ist Zerstörung der göttlichen Ordnung, in der Ehe und Familie zu-

* Vgl. m. Ethik «Das Gebot und die Ordnungen», S. 326 ff.

** 1. Moses 1, 28.

sammengefügt sind. Auch hier gilt das «Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden». Eheliche Unfruchtbarkeit ist als ungewollte ein Unglück, als gewollte ein Unrecht. Das Kinderhabenwollen ist nicht Gegenstand menschlicher Uebereinkunft.*

Das zweite, worin sich die christliche Erkenntnis der Gerechtigkeit im Bereich der Familie von anderen unterscheidet, ist wiederum die Verbindung von Gleichheit und Ungleichheit. Gleich ist die Würde des Kindes mit der Würde der Eltern, das Urrecht des Kindes als Person. Es gibt ein heiliges Recht des Kindes gegenüber den Eltern, das gegebenenfalls von der Gemeinschaft geschützt werden muss. Schon aus dem Recht des Kindes auf Vater und Mutter lässt sich das grundsätzliche Unrecht der Ehescheidung ableiten. Dem Kind geschieht Unrecht, wenn es durch Ehescheidung den Vater oder die Mutter verliert. Die Eltern entziehen ihm dadurch etwas, was ihm von Rechts wegen zukommt, und das Recht, vermöge dessen es ihm zukommt, ist das Recht der Schöpfungsordnung, kein menschliches Gesetz. Im Gegenteil, diese Schöpfungsordnung schreibt der Rechtsordnung vor, das Recht des Kindes zu schützen, und wo sie das nicht tut, ist sie ungerecht. Nirgends ist der Einfluss des christlichen Gerechtigkeitsbegriffs auf die positive Rechtsgestaltung so deutlich wie hier. Der Schutz des Kindesrechtes in der modernen Gesetzgebung ist die Frucht des Christentums.

«Das Jahrhundert des Kindes» aber, die Emanzipation des Kindes und Jugendlichen aus dem Familienverband, ist nicht die Frucht des Christentums, sondern des Individualismus. Denn ebenso wie der christliche Glaube die gleiche Würde des Kindes betont, lehrt er auch die ungleiche Art und Funktion der einzelnen Glieder der Familie und ihre Zusammengehörigkeit gerade durch diese Ungleichheit. Sie alle

* Dass damit nicht sittliche Regulierung der natürlichen Fruchtbarkeit ausgeschlossen ist, vgl. in «Das Gebot und die Ordnungen», S. 351 ff.

gehören einander: der Vater dem Kind, das Kind dem Vater, die Mutter dem Kind, das Kind der Mutter, gerade wie der Mann der Frau und die Frau dem Manne gehört. Aber dieses Gehören ist ein je ungleiches. Anders gehört das Kind dem Vater als der Vater dem Kind, und anders gehört das Kind dem Vater, als es der Mutter gehört. Diese Andersheit ist durch die gottgeschaffene Naturordnung bestimmt. Es ist eine eindeutige hierarchische Familiengliederung, die, unbeschadet der gleichen Menschenwürde jedes Gliedes, durch die Funktionen der einzelnen Glieder bestimmt ist. Der Vater ist das Haupt, der führende Teil der Familie. Wenn ein bestimmter Vater durch seine Schwäche diese führende Stellung nicht einnehmen kann, muss die Mutter an seine Stelle treten; aber sie weiss, wenn sie eine wirkliche Mutter ist, dass es nicht so sein sollte, dass ihr das nur stellvertretungsweise zukommt, dass es so nicht natürlich, nicht «das Normale» ist. Die von der Bibel vielfach und ausnahmslos gelehrte Hierarchie der Familienordnung Vater-Mutter-Kind stimmt mit dem unverdorbenen natürlichen Gefühl überein. Sie beide lehren die väterliche Autorität, die bis zur Zeit der Volljährigkeit in Geltung steht. Eine gerechte Zivilrechtsordnung gibt dieser Schöpfungsordnung gesetzlichen Ausdruck, ohne damit die Personrechte des Kindes zu schmälern. Im Gegenteil, das Kind hat das Recht auf die Autorität des Vaters; es kommt zu kurz, es wird geschädigt, wenn es einen Vater hat, dem es nicht gehorchen muss. Der Vater, der das Kind lieb hat, wird ihm diese Gehorsam fordernde Autorität nicht schuldig bleiben. Es blieb der Verwirrung durch den gemeinschaftslosen Individualismus vorbehalten, die väterliche Autorität grundsätzlich zu verdächtigen, statt bloss den willkürlichen, tyrannischen Missbrauch der väterlichen Autorität zu brandmarken.

Die rechte Familie ist das Musterbeispiel für das Ineinandergreifen von Liebe und Gerechtigkeit, von Personethik und Ordnungsethik. Die Liebe ist das, was alle Glieder gegeneinander gleicherweise bestimmt; aber diese Liebe muss beim

Vater, bei der Mutter und beim Kind je eine andere, durch die Gerechtigkeit bedingte Form annehmen. Der Vater weiss, dass er vom Kind Gehorsam verlangen muss; das Kind weiss, dass es diesen Gehorsam schuldig ist. Nur ein verdorbenes Kind meint, dass dieser geschuldete Gehorsam mit der Liebe im Widerspruch stehe; nur ein liebloser Vater meint, dass seine Autorität seine Liebe ausser Kraft setzen dürfe. Die Mutter aber ist die berufene Mittlerin zwischen der Gerechtigkeit väterlicher Autorität und der frei quellenden, durch keine Ordnung und kein Gesetz gebundenen Liebe. In ihr kann die Liebe am ungebrochensten, am direktesten zur Entfaltung kommen, weil sie nicht wie der Vater für die Ordnung der Gerechtigkeit, für die Autorität, die die Ordnung aufrecht erhält, unmittelbar verantwortlich ist. Der Reichtum der Beziehungen, der sich aus dieser dreifachen Spiegelung von Gerechtigkeit und Liebe in der Familie ergibt, ist schlechterdings unerschöpflich und kann hier nur angedeutet werden. Hier übergibt der theologische Lehrer dem christlichen Dichter, Pestalozzi und Gotthelf, das Wort.

Achtzehntes Kapitel

DIE GERECHTE ORDNUNG DER WIRTSCHAFT

Die wirtschaftliche Tätigkeit, das Gewinnen des Lebensunterhaltes aus dem Boden, ist eine Ordnung des Schöpfers. Gott hat den Menschen so geschaffen, dass er das muss und dass er das kann. Es ist falsche Exegese, aus der Geschichte vom Sündenfall herzuleiten, die Arbeit sei eine Folge der Sünde. Auch in der biblischen Schöpfungsgeschichte geht das Gebot, den Garten zu bewahren und zu bebauen, der Sünde voran. * Nur die besondere Mühsal der Arbeit wird als Fluch, der der Sünde folgt, dargestellt. Ebenso gilt überall in der Bibel die

* 1. Moses 2, 15.

wirtschaftliche Tätigkeit als eine Angelegenheit nicht des einzelnen, sondern grösserer oder kleinerer Gemeinschaften, vor allem des «Hauses». Die Familie ist dort nicht bloss die Gemeinschaft von Eltern und Kindern, sondern zugleich Wirtschaftseinheit, «Betriebsgemeinschaft».* In gleicher Weise ist das hauptsächlichste «Produktionsmittel», der Boden, nie bloss Sache des einzelnen, sondern zugleich Sache der Gemeinschaft.** Und endlich wird auch das erarbeitete Wirtschaftsgut, das, was den Reichtum ausmacht, nie bloss als Eigentum des einzelnen, sondern zugleich als Angelegenheit der Gemeinschaft angesehen. Es ist notwendig, die einzelnen Elemente der Wirtschaft je für sich zu betrachten und ihre besondere Problematik unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit zu erörtern.

1. Das gerechte Eigentum

Da es ohne Eigentum keine Freiheit gibt, ist, wie wir schon sahen, das Eigentum, das Privateigentum,[50] ein Schöpfungsrecht. Damit ist aber weder gesagt, dass Privateigentum nur Sache des einzelnen, absolutes Privateigentum, oder dass nur das Privateigentum gerecht sei. Da jedem dieses Schöpfungsrecht zukommt, ist von vornherein dasjenige Privateigentum, das andere, ebenso Berechtigte, ausschliesst, das Monopol in jeder Form, ungerecht. Es gibt verschiedene Arten von Eigentum, die in sehr verschiedener Nähe zum Schöpfungsrecht stehen. So müssen wir zunächst einmal zwischen dem natürlichen und dem historischen Eigentum unterscheiden. Natürliches Eigentum im strengen Sinne ist nur der eigene Leib und seine Glieder, im weiteren Sinne aber all das, was unmittelbar zu unserer Person gehört. Je enger die Verbundenheit mit der Person, desto mehr ist Eigentum um der Freiheit

* Vgl. Pedersen, «Israel, its life and culture», S. 81 ff.
** Vgl. z. B. 3. Moses 25.

willen notwendig.* Nicht nur das eigene Kleid und der eigene Hausrat, sondern auch das eigene Wohnhaus hat eine positive Bedeutung für die freie Persönlichkeit. Das eigene Wohnhaus fördert, die Mietskaserne schädigt das Werden der Person. Jeder weiss, was der eigene, freie Boden für die Entwicklung des freien, innerlich unabhängigen Bauernstandes bedeutet hat und noch bedeutet. Alle Ersetzung von Privateigentum durch Kollektiveigentum ist sittlich gefährlich, wo es sich um ein Eigentum handelt, das mit der Person eng verbunden ist. Wir können dieses im weiteren Sinne natürliches Eigentum nennen.

Streng genommen ist alles sachliche Eigentum «historisch». Denn es ist niemandem angeboren, sondern kommt nur durch Aneignung zustande. Das natürlichste Eigentum ist das durch eigene Arbeit Erworbene. Denn es ist mit der Person am engsten verbunden. Was der Mensch selbst erworben hat, das gehört ihm, auf das hat er ein Recht. Es ist ungerecht, wenn ihm das entwendet wird. Aber nun gilt, von der Schöpfungsordnung aus verstanden, der weitere Satz: Auch dieses ihm Gehörende, das Eigentum, gehört ihm nicht unbedingt, da es göttliches Lehen ist. Den anderen Menschen gegenüber ist der Mensch ein Eigentümer, ein allein Verfügender; Gott gegenüber ist er immer nur ein Lehensmann, der Rechenschaft schuldig ist. Er ist zwar nicht durch Gerechtigkeit, aber er ist durch Barmherzigkeit verpflichtet, dem Notleidenden von dem, was durchaus ihm als Eigentum gehört, zu geben, nicht aber hat der Notleidende ein Recht darauf. Wohl aber steht alles Eigentum, von der Gerechtigkeit aus gesehen, unter dem «Gemeinschaftsvorbehalt». Alles Eigentum ist nämlich erworben unter Bedingungen, die der Erwerbende nicht selbst geschaffen hat. Er erwirbt Eigentum unter dem Schutz des Staates, in einer Kulturwelt, die er nicht selbst hervorgebracht hat. Darum hat auch die Gemeinschaft ein Mit-Recht an seinem erworbenen Eigentum, da sie stiller Mitbeteiligter ist. Am

* Vgl. die Kantsche Definition der Gerechtigkeit, oben S. 21.

deutlichsten wird das etwa beim Wertzuwachs von Grundbesitz, der in der Nähe einer sich ausdehnenden Stadt liegt. Der Grundeigentümer wird reich, ohne dass er etwas dazu tut. Die Gemeinschaft vermehrt den Wert seines Besitzes ohne seine eigene Leistung. Sie hätte darum das Recht, diesen ganzen Wertzuwachs durch Steuern für sich «abzuschöpfen», wenn sie bereit wäre, auch das Risiko der Wertverminderung zu tragen. Da sie das nicht ist, darf sie nur einen angemessenen Teil des Wertzuwachses enteignen, wenn sie nicht ungerecht sein will. Im gleichen Fall aber steht grundsätzlich aller Eigentumserwerb. Er ist immer zugleich eine Leistung der Gemeinschaft, innerhalb deren der einzelne arbeitet und erwirbt. Darum hat die Gemeinschaft immer ein Mit-Recht am Privateigentum, das sie zum Beispiel in Form von Steuern und Abgaben geltend macht. Das Eigentum — oder, wie man gewöhnlich sagt, der Besitz — wird vor allem als «grosser Besitz» zum Problem[51] für das Gerechtigkeitsdenken: einmal darum, weil er — besonders in einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung — wirtschaftliche Macht über andere Menschen in sich schliesst, worüber später zu handeln ist;* sodann darum, weil er, namentlich als Bodenbesitz, auf Kosten anderer geht. Während Besitz an beweglichen Gütern grundsätzlich unbegrenzt ist und das Reichsein des einen nicht das Reichsein der anderen ausschliesst, ist der Besitz an Boden innerhalb eines bestimmten, wohlbesiedelten Landes immer zugleich Ausschluss anderer vom Besitz. Die Forderung einer gerechten Verteilung ist darum nirgends so dringend wie in Hinsicht auf den Boden.[52] Nach der göttlichen Schöpfungsordnung hat grundsätzlich jeder Mensch das Recht auf den Boden, aus dem er leben kann. Da aber infolge der Arbeitsteilung und der ganzen städtisch-industriellen Entwicklung nur ein Teil der Menschen sich tatsächlich der Urproduktion widmet, hat sich die Forderung des gerechten Anteils am fruchtbaren Boden in die Forderung des gerechten Anteils am Arbeitsertrag über-

---

* s. u. S. 205 ff.

haupt verwandelt, wobei aber das Bodenproblem immer ein besonderes bleibt.

Es stellt sich genauer dar als Konflikt zwischen dem historischen und dem aktuellen Aspekt. Historisch ist der Bodenbesitz sehr mannigfaltig und verschiedenwertig begründet: In kolonistischer Landnahme, in Eroberung, in Raub, in staatlicher Bodenverteilung, in Bodenerwerb durch Kauf und Erbschaft usw. Dagegen kommt hier derjenige Rechtstitel nicht in Betracht, der sonst für die Begründung gerechten Eigentums der vornehmste ist: Der Erwerb durch eigene Arbeit. Der Bodenbesitz ist ja die Voraussetzung der eigenen Arbeit. Am nächsten aber kommt diesem Gerechtigkeitsanspruch derjenige, der mit der zukünftigen Arbeit begründet wird. Zum Bodenbesitz ist derjenige am berechtigtsten, der ihn bearbeiten will. Der Boden «gehört» — nach christlicher Gerechtigkeitsanschauung — in erster Linie demjenigen, der ihn bearbeitet und zwar nach Massgabe seiner Fähigkeit und Willigkeit, ihn zu bearbeiten. Es ist ungerecht, wenn derjenige, der den Boden nicht bearbeitet, ihn besitzt, und derjenige, der ihn bearbeitet, ihn nicht besitzt. Eine gerechte Eigentumsordnung durch den Staat wird darum immer nach dieser Schöpfungsordnung sich auszurichten haben. Sie ist gerecht in dem Mass, als sie ihr entspricht, ungerecht in dem Mass, als sie ihr nicht entspricht. Am Maßstab der Gerechtigkeit gemessen haben alle historischen Rechtstitel hinter diesem aktuellen zurückzutreten. Die Gemeinschaft hat dafür zu sorgen, dass jeder, der willens und fähig ist, den Boden zu bearbeiten, eigenen Boden bekommt, und dass nicht irgendwelche historische Rechtstitel der Verwirklichung dieser Ur-Gerechtigkeit im Wege stehen. Das freie Bauerntum ist nicht nur sozialpsychologisch eine Erscheinung von höchstem Wert, es ist gerade vom christlichen Gerechtigkeitsbegriff aus als primäres Postulat zu begründen, wie denn auch das Alte Testament das freie Bauerntum als die — seit der Ueberwindung des Nomadenzustandes — normale Existenzform betrachtet.

Der freie Bauer aber heisst konkret: die Bauernfamilie. Nirgends wird die Zusammengehörigkeit von Wirtschaft und Haus, die «oeconomia», so deutlich wie hier. Die Bauernfamilie ist eine natürliche Betriebsgemeinschaft. Wie die Verbundenheit von Person und Eigentum hier eine besonders enge ist, so ist hier auch die über die einzelne Generation hinausreichende Eigentumskontinuität besonders evident. Nicht nur der Bauer und sein Boden, sondern auch die Bauernfamilie und ihr Boden gehören zusammen. Was der Bauer für seinen Boden tut, das tut er, auch wenn er nicht daran dächte, auf lange Sicht. Die Arbeit von heute kommt — man denke an das Pflanzen von Bäumen, an Meliorationen — vielleicht überhaupt nicht mehr ihm selbst, sondern erst der zweiten Generation zugute. Darum, weil das bäuerliche «Haus» als Ganzes mit dem Boden verbunden ist, wird hier eine Form des Eigentums als gerecht erkennbar, deren ethische Rechtfertigung im übrigen nicht so leicht ist; das Eigentum aus Erbschaft. Die bäuerliche Verbundenheit mit dem Boden reisst durch den Tod der einen Generation nicht ab; schon steht die nächste hinter der scheidenden, die bereits durch Arbeit in diese Verbundenheit hineingewachsen ist. Es erscheint darum als selbstverständlich gerecht, dass der ländliche Boden durch Erbschaft an die Kinder übergeht, die ihn bearbeiten. Die Gemeinschaft hat das grösste Interesse daran, diese natürliche Kontinuität durch ihre staatliche Rechtsordnung zu schützen und alle schädigenden Faktoren nach Möglichkeit von ihr fernzuhalten.*

Zu diesen gehört nun aber — das ist das Gegenstück zum bäuerlichen Eigentumsrecht — die Ausschaltung eines individualistischen Eigentumsbegriffes.** Gerade darum, weil der Boden nicht dem einzelnen Bauern allein, sondern dem

* Das bäuerliche Erbschaftsrecht wird in der Bibel vielfach erwähnt und durch die Gesetzgebung geschützt, z. B. 5. Moses 21, 15 ff.; 4. Moses 36 u. a.

** Dem diente im jüdischen Volke die sogenannte Leviratsehe, z. B. 5. Moses 25, 5 ff., Ruth 4.

«Haus», den ihn Bearbeitenden als Gemeinschaft gehört, soll der einzelne Bauer kein unbedingtes Verfügungsrecht über ihn im Sinn des freien Verkaufs haben. Der bäuerliche Boden ist keine Marktware, er hat einen besonderen Charakter. Nicht nur die Familiengemeinschaft der Bauern, sondern die ganze Gemeinschaft, Volk und Staat, haben ein vitales Interesse daran, dass der bäuerliche Boden nicht Gegenstand der Spekulation und dass er nicht seinem Zweck willkürlich entfremdet werde.[53] Individuelles Eigentumsrecht und Recht der Gemeinschaft greifen hier in ganz eigenartiger Weise ineinander ein.

Wie aber steht es mit der Gerechtigkeit des vererbten Eigentums da, wo es sich nicht um landwirtschaftlichen Boden handelt? Es ist ohne weiteres klar, dass es sich mit dem Hausrat und mit anderem Familienbesitz ganz ähnlich verhält wie mit dem Boden. Es gilt hier unser Satz, dass die Personverbundenheit des Eigentums — in diesem Fall die Familienverbundenheit — der Maßstab für seine rechtmässige Gehörigkeit ist. Was mit dem Leben der Familie verbunden ist, soll eine Kontinuität über den Tod hinaus haben, ist also selbstverständlich gerechte Erbschaft. Je geringer aber diese Verbundenheit ist, desto geringer ist der gerechte Erbschaftsanspruch. Der individualistische, in diesem Fall der römisch-rechtliche Eigentumsbegriff gibt dem Eigentümer auch über den Tod hinaus unbedingte Verfügungsgewalt über sein Eigentum. Diesen individualistischen Eigentumsbegriff haben wir vom christlichen Gerechtigkeitsverständnis aus ablehnen müssen.* Wie der Bauer nicht das Recht haben soll, willkürlich seinen Boden durch Schenkung an andere oder Veräusserung seinen Kindern zu entwenden, so ist — nun in ganz anderer Weise — das Eigentumsrecht an Geld und «unpersönlichen» Gütern über den Tod hinaus, weder im Sinn der Vererbung noch im Sinn der freien Testierung, ein unbegrenztes. Hier tritt der Gemeinschaftsvorbehalt in Kraft. Von einem u n b e d i n g-

* Das israelitische Erbrecht verbindet sehr schön das Individuelle und das Gemeinschaftliche im Erbrecht.

ten Recht der Vererbung von Eigentum kann nicht die Rede sein. Man kann weder sagen, vererbter Besitz sei ungerecht, noch kann man schlechtweg sagen, er sei gerecht.

Immerhin hat er seine Gerechtigkeit; sie ist im Familienzusammenhang begründet. Vererbter Besitz ist das reale Substrat des Familienzusammenhanges, das Band der Kontinuität der Generationen. Wo das Erben aufhört, hört nur allzu leicht auch der Familienzusammenhang auf. Das ist mit ein Grund, warum der Familienzusammenhang im Proletariat so erschreckend gering ist. Wo die junge Familie wirtschaftlich ganz von vorne anfangen muss, da weiss sie sich auch nicht real genug von der vorausgehenden Generation abhängig. Die Abschaffung der Erbschaft durch ein staatliches Rechtssystem, die ja oft und laut genug postuliert worden ist, wäre eine Katastrophe für die Familie als soziale Einrichtung. Dazu kommt ein zweites. Ginge der Besitz eines Verstorbenen, statt auf die Familie, auf den Staat über, so würde das in kurzer Zeit zum kommunistischen Staat führen. Der kommunistische Staat aber ist, wie wir noch zeigen werden, eine Ungerechtigkeit par excellence. Wohl aber hat der Staat in dem Mass, als die Erbschaft nicht unmittelbar der Familie, sondern weiter entfernten Verwandten zufällt, ein evidentes Mit-Recht, das er denn auch in der heutigen Rechtsordnung in Form von gestuften Erbschaftssteuern geltend macht.

Ein Hauptproblem des gerechten Eigentums ist seit alters die Frage nach der «gerechten Verteilung des Reichtums». Für ein egalitäres Denken ist es klar, dass gerechte Verteilung gleiche Verteilung sei. «Warum soll der eine mehr haben als der andere?» Während beim Einkommen oder Lohn die Ungleichheit der Leistung eine Ungleichheit des Einkommens naheliegend erscheinen lässt, ist beim Besitz oder Eigentum die Ungleichheit der Verteilung dem Gerechtigkeitsgefühl weniger evident. Der Verteidiger der Ungleichheit kommt gerade hier in den Verdacht, einfach das nun einmal Gegebene verteidigen zu wollen, wenn nicht gar pro domo zu reden. Vom christ-

lichen Gerechtigkeitsbegriff aus ist diese Identifikation von Gleichheit und Gerechtigkeit abzulehnen. Das Prinzip der einfachen, arithmetischen Gleichheit entspricht, wie wir sahen, nirgends der Schöpfungsordnung, ausser da, wo es sich um die Menschenwürde als solche handelt. Im Gegenteil, überall da, wo es nicht um die Personwürde als solche, sondern um das Zusammensein in der Gemeinschaft geht, ist das Prinzip der ergänzungsbedürftigen und ergänzungsfähigen Ungleichheit massgebend. Die Schöpfung ist nicht auf Gleichheit, sondern, höchst manifest, auf Ungleichheit ausgerichtet. Ungleichheit ist die Voraussetzung des lebendigen Austausches, ja der Lebendigkeit selbst; denn sie ist das Prinzip des Organischen. Gleichheit in der Sozietät schafft Mechanismus, nicht Organismus. Das natürliche Empfinden sagt uns, dass nichts unerträglicher wäre als die Gleichheit. Ungleichheit ist die Voraussetzung dafür, dass es ein «Gefälle», einen Fluss, eine Bewegung des Austausches gibt. *Das christliche Prinzip der Gerechtigkeit heisst nicht Gleichheit, sondern Ausgleichung.* Die Ungleichheit im Besitz ergibt sich notwendig aus der Ungleichheit in der wirtschaftlichen Tüchtigkeit, nämlich aus der ungleichen Leistungsfähigkeit in der Arbeit, aus der ungleichen Energie des Sparens — das heisst des Verzichtens auf momentane Bedürfnisbefriedigung — und aus dem ungleichen Wagemut. Es ist gerecht, dass der, der mehr leistet, mehr bekommt als der, der weniger leistet; es ist gerecht, dass der, der zu sparen versteht, das, was er sich abspart, auch behalten darf und nicht dem gleich gestellt wird, der alles verbraucht, was er gewinnt; und es ist gerecht, dass der, der etwas wagt, am Gewinn des Wagnisses mehr Anteil bekommt als der, der den bequemen und sicheren Weg vorzieht, bei dem er nichts riskiert. Es wäre ungerecht, wenn der Tüchtige und Fleissige nicht mehr bekäme als der Untüchtige und Faule, wenn dem Sparer, was er gespart, genommen würde zugunsten dessen, der alles verbraucht, was er bekommt, und wenn dem Wagemutigen der Preis des Wagemutes entzogen würde. Die Gerechtigkeit stimmt hier überein mit dem, was die Wirtschaft

zu ihrer Lebendigkeit erfordert. All das, was wir soeben als ungerecht bezeichneten, würde auch die Wirtschaft lähmen und zur allgemeinen Verarmung führen. Der wirtschaftliche Egalitarismus muss notwendigerweise diese lähmende Wirkung haben — was, positiv und negativ, in der Entwicklung des Bolschewismus gleichsam durchexperimentiert wurde. Das Gleichheitsprinzip ist ebenso wirtschaftlich ruinös als ungerecht.

Aber das ist nur die eine Seite der Medaille. Die faktische Ungleichheit des Besitzes lässt sich nämlich durchaus nicht allein auf die genannten Motive und die ihnen entsprechende Gerechtigkeit zurückführen. Sie ist erstens einmal zu einem guten Teil Sache des Zufalls — der eine hat «Glück», der andere «Unglück» —; sie ist aber noch mehr Folge einer Uebertreibung jener Motive, die gerechterweise belohnt werden sollen — also nicht bloss Folge der Tüchtigkeit, sondern eines masslosen Erwerbswillens, nicht bloss des Sparens, sondern des Geizes, nicht bloss des Wagemutes, sondern der Skrupellosigkeit und Brutalität in der Verfolgung wirtschaftlicher Ziele. Je grösser der Besitz, desto näher liegt die Vermutung, dass er nicht die Folge jener gerechten Zuteilung, sondern die Folge jener gemeinschaftswidrigen Energien sei. Wir dürfen heute das Problem des Eigentums nicht nur in zeitloser Allgemeinheit, sondern wir müssen es zugleich im Hinblick auf den besonderen Charakter der heutigen Wirtschaft stellen. Diese aber ist charakterisiert durch zwei Elemente, die nur zwei Erscheinungsformen einer und derselben Grundtatsache sind: durch die Bildung des Grosswerkzeugs (Fabrik, industrielle Grossunternehmung) und durch die Trennung von Eigentum an Produktionsmitteln und eigener Arbeitsleistung. Damit hängt weiterhin die Anonymität des Eigentums — Aktienkapital usw. — zusammen. Diese Wirtschaftsform ist durch die moderne Technik bedingt, und zwar schicksalshaft, unabänderlich. Es liegt aber in ihrem Wesen, dass sie die Besitzunterschiede automatisch steigert und jene gemeinschaftswidrigen

Motive begünstigt. Die neuzeitliche Industrie kann ohne grosse Kapitalien nicht existieren; in der Technifizierung der Wirtschaft liegt der Zug zur Akkumulation von Kapital und zum Zentralismus. Sie bewirkt, dass ohne besondere Arbeits- und Sparleistungen, sogar ohne besonderen Wagemut der Besitzende sozusagen automatisch reicher wird. In einem sicher bibelfremden Sinne wird hier das Bibelwort wahr: «Wer da hat, dem wird gegeben, und wer da nicht hat, dem wird auch genommen, was er hat.» Es ist darum durchaus richtig, dass der übermässig grosse Besitz als ungerecht empfunden wird, weil auch der einfache Mann spürt, dass hier nicht jene gerechte Entsprechung von Tüchtigkeit und Besitzstand obwaltet. Dieses Misstrauen gegen den übermässig grossen Besitzunterschied kommt mit der biblischen, namentlich der neutestamentlichen Beurteilung des Reichtums überein,[54] obschon diese nicht so sehr von der Gerechtigkeit als von der Liebe und vom Gottesverhältnis her begründet ist. Der Reiche ist darum in Gefahr, des ewigen Heils verlustig zu gehen, weil er entweder geizig und hartherzig oder gottlos-sicher zu werden versucht ist. Wir haben hier lediglich nach Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu fragen. Der heutige Besitzunterschied ist zweifellos höchst ungerecht, weil er nicht so sehr in jenem Mehr an Leistung — sei es der Arbeit, des Sparens oder des Wagens — als in dem Vorteil begründet ist, den die heutige Wirtschaftsform dem Besitzenden gibt. Das ist das berechtigte Moment in dem volkstümlichen Ressentiment gegen «den Kapitalismus» und «den Kapitalisten».

Die Tragik der neuzeitlichen Wirtschaftsentwicklung aber liegt darin, dass die Kapitalanhäufung und Zentralisation, die der schöpfungsmässigen Wirtschaftsordnung widerspricht, den Charakter der schicksalsmässigen Unvermeidlichkeit zu haben scheint. Wir können nicht mehr zurück zur mittelalterlichen Handwerksbude; die Fabrik und das industrielle Grossunternehmen sind für uns Schicksal. Wir haben — sofern das wahr ist — nur die Wahl zwischen dem Privatkapitalismus und dem Staatskapitalismus, zwischen der Anonymität des Aktien-

besitzes und der bürokratischen Maschinerie des wirtschaftenden Staates. Davon soll später genauer gehandelt werden.

Das christliche Gerechtigkeitsdenken fordert, wie wir sahen, nicht die Gleichheit, wohl aber den Ausgleich. Die rechtliche Ordnung der Wirtschaft des Alten Testamentes ist nicht auf Gleichheit, aber ganz entschieden auf Ausgleichung, Mässigung der Ungleichheit eingestellt. Allzu grosser Besitz einzelner bedeutet immer eine Gefahr für die Volksgemeinschaft. Riesenvermögen sind für die wirtschaftende Volksgemeinschaft ebenso gefährlich wie Grossmachtungeheuer in der politischen Welt. Denn übermässig grosser Besitz bedeutet zugleich Uebermacht, Aufhebung der Rechtsgleichheit und Bedrohung der Freiheit der anderen. Der Riesentrust ist ein Staat im Staat, der sich erlauben kann, was keinem einzelnen Bürger erlaubt ist. Der Kampf gegen diese Ungeheuer ist ein Gebot für jede auf Gerechtigkeit gerichtete Wirtschaft. Der moderne Staat scheint der biblischen Ausgleichstendenz dadurch entgegenzukommen, dass er durch die progressive Steuerschraube die allzu grossen Vermögen und Gewinne abschöpft. Aber so gewiss es gerecht ist und der Gesundheit des Gemeinwesens dient, wenn die Starken mehr Lasten zu tragen haben als die Schwachen, so wird die Gemeinschaft anderseits darauf Bedacht nehmen müssen, dass es eine Grenze dieses Verfahrens gibt, deren Ueberschreitung wiederum ungerecht und für die Lebendigkeit der Wirtschaft ruinös ist. Man kann nicht beides, das Huhn braten und von ihm Eier bekommen. Kapitalbildung ist notwendig, soll die Wirtschaft nicht stillstehen. Es gibt aber ein Mass von progressiver Besteuerung, das die Kapitalbildung unmöglich macht und zugleich den wirtschaftlichen Unternehmungsgeist tötet. Dass aber die naheliegende Meinung, die Lösung liege in der Kollektivierung des Besitzes, im Staatssozialismus — der zugleich Staatskapitalismus sein müsste —, erst recht falsch ist und den Grundprinzipien der Gerechtigkeit widerspricht, soll später gezeigt werden.

2. Der gerechte Zins

Kaum eine Institution der neuzeitlichen Wirtschaft ist in der letzten Zeit so häufig, so vehement und mit scheinbar so einleuchtenden Gründen als ungerecht bezeichnet worden wie der Kapitalzins, das «arbeitslose Einkommen». Dass ein Reicher einfach darum, weil er reich ist, das Recht haben sollte, ohne Arbeit dadurch noch reicher zu werden, dass er für sein Bankguthaben Zinsen, für seine Aktien Dividenden — und erst noch weitere Aktien, die ihm weitere Zinsen eintragen — einstreicht, hat in der Tat für das natürliche Gerechtigkeitsempfinden etwas Anstössiges und in extremen Fällen Empörendes an sich. Wenn man das Wort «Kapitalist» als Schimpfwort gebraucht, so ist vor allem *diese* Seite des Kapitalismus gemeint. Zwar darf nicht, wie oft geschieht, behauptet werden, das sei etwas typisch Neuzeitliches oder «Kapitalistisches», und es gereiche der mittelalterlichen Kirche zum Ruhme, dass sie in ihrem sogenannten kanonischen Zinsverbot dieses Institut des Zinses nicht anerkannt habe. Vielmehr kannte auch das Mittelalter den Zins, und die mittelalterliche Kirche hat ihn nicht nur anerkannt, sondern auch reichlich von ihm profitiert; ja ein guter Teil ihrer materiellen Existenz beruhte auf dem Zins, nämlich auf demjenigen, der der damaligen Wirtschaftsform, die eine naturalwirtschaftliche war, und der damaligen Kapitalform, die wesentlich in Grund- und Bodenbesitz bestand, entsprach: der Bodenrente, dem «Zehnten».[55] Auch der Bodenzins oder die Grundrente war arbeitsloses Einkommen; der Pächter, der den Boden bearbeitete, bezahlte dem Bodenbesitzer, der ihn nicht bearbeitete, jährlich seinen Zins in Form des «Zehnten» von der Ernte. Das kanonische Geldzins-verbot aber, aus dem man ein so grosses Wesen macht, war eine Folge der aristotelisch-scholastischen Theorie von der «Unfruchtbarkeit des Geldes», die ihrerseits den damaligen Tatsachen einigermassen entsprach. Die Wirtschaft jener Zeit vermochte in der Tat das Geld nicht «fruchtbar» zu machen; der Geldzins war in der Regel nicht Zins

für produktives Darlehen, sondern für sogenanntes Konsumdarlehen. Der «Wucherer» nahm einen (hohen) Zins für ein Darlehen, mit dem er irgendeinem armen Kerl aus einer momentanen Not half. Das wurde nun völlig anders mit der neuzeitlichen Verkehrs- und Produktionstechnik, als die Fabrik und die industrielle Grossanlage an die Stelle der Handwerkstatt trat und die Geld- und Kreditwirtschaft dem Darlehensgeschäft einen produktiven Sinn verlieh. Nunmehr konnte das Geld, als «Kapital» in Produktionsmittel umgesetzt, in ungeheurem Ausmass «fruchtbar» werden. Ja, das so zu Produktionszwecken dargeliehene Geld-Kapital wurde durch diese technischen Umwälzungen zum entscheidenden Faktor der neuen wirtschaftlichen Ordnung. Damit gewann nun aber auch der Zins und das Zinsproblem einen ganz neuen Sinn und eine vorher nie gekannte Bedeutung.

Was der industrielle Arbeiter unserer Zeit vor allem als ungerecht empfindet, und was Karl Marx in seiner Mehrwerttheorie wissenschaftlich zu interpretieren versuchte, ist die Tatsache, dass vom Gesamtertrag der heutigen Wirtschaft ein sehr grosser Teil als Zins für dargeliehenes Produktionskapital in der Form von Bankzinsen, Obligationszinsen, Aktiendividenden usw. als arbeitsloses Einkommen abgezogen wird, und also denen, die die Arbeit geleistet haben, entgeht. «Nicht die werden reich, die gearbeitet haben, sondern die, die das Geld geliehen haben», so lautet das Urteil. Ganz ähnlich empfindet der Schuldenbauer, der am Schlusse des Rechnungsjahres sehen muss, dass er trotz seinem fünfzehnstündigen Arbeitstag gerade nur soviel aus seinem Boden herausgewirtschaftet hat, dass er knapp «zinsen», das heisst die Bodenrente entrichten kann, während der Empfänger dieses Hauptteils seiner Ernte, der Zinsherr, zur Hervorbringung dieser Ernte auch nicht einen Finger gerührt hat. Dieses arbeitslose Einkommen ist ein schreiendes Unrecht, sagt der Arbeiter und der Schuldenbauer.

Es sollte nicht bestritten werden, dass der Kapitalzins und die Bodenrente arbeitsloses Einkommen sind. Wenn die meisten

Kapitalisten ausser dem, dass sie Kapitalisten sind, auch noch Unternehmer sind, die für ihr Geschäft arbeiten und sich einsetzen, so hat das mit dem Kapitalzins als solchem nichts zu tun. Nicht jeder Kapitalist ist ein Unternehmer und nicht jeder Unternehmer ein Kapitalist. Der Kapitalist ist der, der anderen Geld gibt für eine Arbeit, die er nicht selbst tut, aus deren Resultat er aber seinen Kapitalzins bekommt. Der Kapitalzins hat zunächst mit dem Unternehmereinkommen als solchem nichts zu tun. Nur der erste, nicht das zweite ist arbeitsloses Einkommen. Es ist also unbestreitbar, dass der Kapitalzins arbeitsloses Einkommen ist und dass er damit ethisch problematisch wird. Arbeitsloses Einkommen heisst aber noch nicht leistungsloses Einkommen; für die Gerechtigkeit jedoch ist nicht nur die Arbeit, sondern jede Leistung massgebend. Was für eine Leistung kann denn der Kapitalausleiher für sich in Anspruch nehmen, die den Kapitalzins ethisch rechtfertigen könnte? Eine doppelte. Zum ersten: Wer verfügbares Geld ausleiht, hat es, zum Teil jedenfalls, als Frucht früherer Arbeit, und er hat es als Erfolg des Sparens. Ersparnis aber kommt nur zustande durch «Verbrauchsaufschub». Auf dieser Leistung des Verzichtes auf sofortigen Verbrauch, des Sparens, beruht die gesamte materielle Kultur. Ein Volk, das nicht mehr sparen will oder sparen kann, hat auch keine Mittel für Kulturzwecke, keine materiellen Kulturreserven. Es ist darum höchst ungerechtfertigt und schädlich, dass in den letzten Jahrzehnten von verschiedenen Seiten die Leistung des Sparens ethisch verdächtig oder lächerlich gemacht wurde. Die grossen sittlichen Gefahren, die mit dem Sparen zweifellos verbunden sind, vermögen daran nichts zu ändern, dass es eine Voraussetzung aller höheren Kultur ist.[56] Es ist für eine leidenschaftslose Beurteilung des Zinsproblems auch von grösster Bedeutung, daran zu denken, dass ein Grossteil der Kapitalzinsen, namentlich der Bankzinsen, den kleinen Sparern zugute kommt, die Jahr für Jahr ihr sauer Erspartes auf die Bank bringen und in kleinen Sparkonten, den Sparbüchlein, vielleicht auch etwa in einer Obligation, anlegen und es damit

der Produktion zur Verfügung stellen.* Nicht nur die reichen Herren ziehen Kapitalzinsen ein, sind also «Kapitalisten» und beziehen «arbeitsloses Einkommen», sondern die Mehrzahl unserer durchaus nicht reichen, fleissigen, sparsamen Volksgenossen. Mag auch dieses Sparen im eigenen Interesse erfolgen, so stellt es doch als Verbrauchsaufschub eine durchaus nicht selbstverständliche moralische, und als Grundlage der Wirtschaft eine gewaltige ökonomische Leistung dar. Dass es produktives Kapital gibt, ist eine Folge des Sparens; auch in einer völlig kommunistischen Wirtschaft müsste gespart werden, es müssten aus dem Arbeitsertrag Rücklagen für neue Produktionsmittel (Fabriken, Kraftwerke etc.) ausgeschieden werden, damit produziert werden kann, nur würde sich dieses Sparen automatisch als von oben diktierter Lohnabzug vollziehen.

Diese einzelnen Sparer nun hätten an sich das Recht, das Ersparte selbst zu verbrauchen. Wer während ein paar Jahren durch fleissige Arbeit und Verzicht auf manche Genüsse tausend Franken erspart hat, hat ein Recht auf seine tausend Franken. Er könnte sich, ohne dass ihm jemand daraus einen Vorwurf machen könnte, daraus eine Reise leisten oder etwas Schönes kaufen. Wenn er das nicht tut, sondern das Geld auf die Bank bringt und es so der Produktion zur Verfügung stellt, leistet er jedes Jahr, wo er sein Erspartes auf der Bank lässt, durch seinen Verbrauchsaufschub der Volkswirtschaft einen objektiven Dienst und hat darum ein Recht, für diesen Verzicht und Dienst eine jährliche Entschädigung zu fordern. Diese Entschädigung ist der Zins. Der Zins ist also — wir handeln zunächst vom Grundsätzlichen, nicht von der Grösse des Zinses — zwar arbeitsloses, aber nicht leistungsloses Einkommen, vielmehr ist er das Einkommen für die Leistung des Verzichtes auf den sofortigen Verbrauch dessen, was einer durch Arbeit erwor-

* In der Schweiz gibt es etwa 4 Millionen Sparhefte mit einem Wert von 6 Milliarden Franken. Ein sehr erheblicher Teil aller Zinsen kommt also den Kleinsparern zugute.

ben hat. Darum ist der Zins, als diese Entschädigung für reale Leistung und realen Dienst, gerecht. Der fleissige Sparer hat ein Recht auf eine Entschädigung dafür, dass er nicht, wie der Allesverbraucher, den Ertrag seiner Arbeit sofort verbraucht, sondern sie als Kapital der Produktion zur Verfügung stellt.

Dazu kommt ein zweites. Der Sparer hätte auch das Recht, das Ersparte irgendwo in seinem Hause sicher zu verstecken, es «in den Strumpf zu tun». Niemand könnte sagen, das sei ungerecht, vielmehr gibt ihm sein Eigentum dieses Recht. Wenn er das nun aber nicht tut, sondern das, was ihm gehört, der Allgemeinheit für Produktionszwecke zur Verfügung stellt, indem er es auf die Bank legt, so geht er dabei ein Risiko ein. Er könnte ja auch auf den Gedanken kommen, sein Geld sei sicherer zu Hause, «im Strumpf», als auf der Bank — und in der Zeit der Bankkrache liegt dieser Gedanke ja wirklich nicht sehr fern! Wenn er das Risiko auf sich nimmt, es der Allgemeinheit für Produktionszwecke zur Verfügung zu stellen, indem er es auf die Bank bringt, so hat er wiederum ein Recht auf eine gewisse Entschädigung für diese Leistung, die der Allgemeinheit nützlich ist, von ihm aber nicht gefordert werden kann. Der Zins ist also ausserdem, dass er Entschädigung für geleisteten Verzicht ist, auch eine Entschädigung für eingegangenes Risiko.[57] Es gibt daher eine Gerechtigkeit des Zinses — grundsätzlich gesprochen, das heisst abgesehen von der Höhe des Zinses —, die aus zwei Elementen besteht: gerechte Entschädigung für den Verbrauchsaufschub, gerechte Entschädigung für das Eingehen des Darlehensrisikos.

Es steht also nicht so, wie viele meinen, der Zins sei zwar ungerecht, aber nun einmal notwendig, weil sonst die Menschen nicht sparen und nicht das Ersparte auf die Bank bringen würden. Gewiss ist das letztere richtig, aber das erste ist falsch. Gerechtigkeit ist immer Entsprechung von Leistung und Gegenleistung. Der Dienst, den einer durch das Darleihen von Geld der Allgemeinheit leistet, kostet ihn selbst etwas, nämlich die Mühe des Sparens, des vorläufigen Verzichtens und

die Ueberwindung der Furcht vor dem Verlust. Für dieses Doppelte darf er eine Entschädigung gerechterweise fordern. Wenn also die Freigeldtheorie meint, man würde dem «Horten» des Ersparten, dem «Strumpfsystem» auch noch durch andere Mittel beikommen als durch den Zins, so ist das vielleicht richtig, und die Erfindung des Schwundgeldes macht der Ingeniosität seines Erfinders alle Ehre. Aber wenn man auch so das Ausleihen des Ersparten erzwingen könnte, und auch wenn man annimmt, dass dadurch der Sparwille nicht gelähmt würde, sondern erhalten bliebe — was eine sehr kühne Annahme ist —, so bliebe doch der gerechte Anspruch auf Entschädigung für diese doppelte Leistung unerfüllt. Jeder Sparer käme sich dem gegenüber, der nicht spart, sondern sofort verbraucht, als der Dumme vor, der sich zu einem Verzicht bewegen lässt, ohne dafür etwas zu bekommen.

Es zeugt darum für den Gerechtigkeitssinn der Reformatoren, dass sie den Kapitalzins für an sich gerecht hielten, dass sie nicht ihn selbst, sondern seine Uebermässigkeit, seine ungerechte Höhe, den Wucherzins als Unrecht brandmarkten. Sie haben damit genau das Richtige getroffen.[58] Nicht der Zins selbst, sondern die falsche Proportion des Kapitalanteils (Zins) und des Arbeitsanteils (Löhne, Gehälter) am Gesamtertrag ist das Ungerechte, also nicht der Zins an sich, sondern der zu hohe Zins. Das ist der Wahrheitskern an Karl Marx' Mehrwerttheorie, vom Standort der Gerechtigkeit aus gesehen. Welches aber ist der gerechte Zins? Der Genfer Rat hat unter dem Einfluss Calvins einen Zinsfuss von fünf Prozent als Höchstzins aufgestellt, und ähnlich haben Luther und Zwingli sich gelegentlich geäussert.* Offenbar lag diesem Ansatz die einfache Ueberlegung zugrunde, dass dieser Zinsfuss einigermassen dem entspreche, was ein Kapitaleigentümer, der das Recht hätte, sein Kapital zu verzehren statt es auszuleihen, etwa an jährlichem Verbrauchsverzicht leiste. Würde er nämlich die Geldsumme innerhalb einer Generation verzehren, so

* Für Calvin s. Wünsch, a. a. O. S. 335; für Luther s. Anm. 13.

resultierte ein Jahresverbrauch von einigen wenigen Prozenten, wozu vielleicht noch eine bescheidene Entschädigung für das eingegangene Risiko käme. Die fünf Prozent sind also nicht einfach aus der Luft gegriffen. Diese Zahl kann aber für uns selbstverständlich nicht massgebend sein. Vielmehr werden wir sagen müssen, dass eine solche «gerechte» Prozentzahl sich nicht aufstellen lässt, dass sich überdies in einer freien Wirtschaft eine solche statutarische Regelung, auch beim besten Willen aller Beteiligten, kaum durchführen liesse, ohne dass der ganze Wirtschaftsapparat ins Wanken käme.

Das Prinzip aber ist klar: der gerechte Zins könnte nur der sein, der der Leistung des Darleihers für das Ganze im Verhältnis zur Leistung der Arbeitenden entspricht. Klar ist also, dass ein solcher Kapitalzins, der den gerechten Lohn der Arbeitenden schmälert, ungerecht ist. Der gerechte Anspruch des Kapitaldarleihers auf Entschädigung ist nicht nichts, aber er hat zurückzutreten gegenüber dem Anspruch des Arbeiters auf den gerechten Lohn. Die Wirtschaft ist als göttliche Ordnung nicht dazu da, um hohe Zinsansprüche zu befriedigen, das heisst also hohe Kapitalrendite hervorzubringen, sondern um die Volksgemeinschaft zu ernähren und mit den notwendigen Dingen zu versorgen. Der Anspruch: Ich darf für mein Sparen und Ausleihen des Ersparten Entschädigung verlangen, besteht zu Recht, aber ihm übergeordnet ist der andere: Ich darf für meine redlich geleistete Arbeit einen menschenwürdigen Lohn erwarten. Dass auf gerechten «Lohn» auch der Geschäftsunternehmer für seine Arbeit, seinen persönlichen Einsatz, seinen Wagemut ebenso Anspruch hat, und zwar einen «Lohn», der wiederum seiner Leistung für die Gesamtheit entspricht, versteht sich von selbst. Vom Standpunkt seiner Gerechtigkeit wird also der Zins immer im Hintertreffen stehen gegenüber dem Lohnanspruch in seinen verschiedenen Formen, während er sich vom Standpunkt der wirtschaftlichen Notwendigkeit immer wieder eine Geltung verschaffen wird, die ihm gerechterweise nicht zukommen sollte. Denn wo kein befriedigender Zins

lockt, wird auch nicht mehr gespart oder dargeliehen werden; wo aber das nicht mehr geschieht, steht die Wirtschaft still. Die einzige Alternative ist dann das Zwangssparen und Zwangsdarleihen der kommunistisch-totalitären Wirtschaft. Auch wo man, mit Recht, diese Alternative als das grösste aller sozialen Uebel und als die ungerechteste aller denkbaren Ordnungen verwirft, bleibt die Möglichkeit, dass die Gemeinschaft *die Auswüchse* der Zinswirtschaft — Wucherzinse, exorbitante Dividenden und andere übermässige Aktiengewinne — zurückschneidet und drückende Zinslasten, die unverschuldet auf einzelne Bevölkerungsklassen gekommen sind, in einer Weise abnimmt, die dem Wohl der Gesamtheit dient. Dass aber *für den einzelnen*, der zu einem andern im Verhältnis des Zinsgläubigers steht, die christliche Pflicht bestehen kann, *auf den ihm gesetzlich zukommenden Zins* ganz oder teilweise *zu verzichten*, gehört nicht in die Lehre von der Gerechtigkeit, sondern von der Liebe. Gerade das aber ist es, was wohl in der christlichen Seelsorge und Verkündigung vor allem gesagt werden muss, gemäss der Mahnung Calvins: «Zuweilen wirds geschehen, dass auch der kleinste Zinsgewinn nicht ohne Sünde gegen Gott und Unrecht gegen den Nächsten gemacht werden kann.»* Der Volksgemeinschaft aber ist es zur Pflicht gemacht, die Institution des Zinses in den Grenzen des wirtschaftlich Notwendigen so einzurichten, dass der Primat des Rechtes der Arbeitenden über das des arbeitslosen (nicht leistungslosen) Einkommens möglichst kraftvoll zur Geltung kommt.

Wie aber, wenn die Bibel dem Christen das Zinsnehmen überhaupt verbietet? Es mag erstaunlich erscheinen, dass wir erst zum Schluss uns dieser Frage zuwenden. Die Rechtfertigung ergibt sich aus einer genaueren Betrachtung dieses Verbotes. Die Anschauung, dass in der Bibel ein Zinsverbot ausgesprochen sei, stützt sich im wesentlichen auf das mosaische Gesetz, da im Neuen Testament das Problem überhaupt nicht berührt

---

* Zitiert bei Wünsch, a. a. O., S. 335.

wird. Die beiden fälschlich auch etwa benutzten Stellen * handeln nicht vom Zinsnehmen, sondern sie fordern, aus Liebe dem Notleidenden auch dann zu borgen, wenn man auf eine Rückerstattung des Geborgten nicht rechnen kann. Dagegen ist an verschiedenen Stellen des mosaischen Gesetzes das Zinsnehmen ausdrücklich verboten.** Also!

Die Berufung auf diese Zinsverbote des Alten Testamentes ist ein Musterbeispiel für eine theologische Verwertung der Bibel, die sich durch eine wahre Ehrfurcht vor dem Wort der Offenbarung schlechterdings verbieten müsste.*** Denn was an diesen alttestamentlichen Stellen mit «Zins» gemeint ist, hat mit dem, was wir heute Zins nennen, nichts zu tun. Das Darlehen des Alten Testamentes ist ein Werk der Barmherzigkeit gegenüber einem armen Volksgenossen. «Wenn du einem Volksgenossen Geld leihst, einem Armen neben dir»... heisst es ausdrücklich, und «wenn dein Volksgenosse neben dir verarmt»... Für ein Werk der Barmherzigkeit soll man keine Entschädigung fordern, aus der Wohltätigkeit soll nicht letzten Endes noch ein Geschäft werden. An ein Produktivdarlehen, eine von vornherein geschäftlich gemeinte Transaktion zum Zwecke wirtschaftlicher Tätigkeit und wirtschaftlichen Erwerbs ist also hier nicht gedacht. Der, dem das Darlehen gewährt wird, ist nicht einer, der damit eine Fabrik baut oder ein Handelsgeschäft einrichtet, sondern ein Armer, der vor dem Zugrundegehen bewahrt werden soll. Das Darlehen ist also hier nicht, wie in unserer Zeit, integrierender Bestandteil eines ganzen Wirtschaftssystems, sondern ein Ausnahmefall, eine Notaktion. Ein integrierender Bestandteil der damaligen Wirtschaft war dagegen die Sklaverei — und gerade sie wird nicht verboten, sondern ausdrücklich gebilligt!**** Wer die

* Matthäus 5, 42 und Lukas 6, 34.

** 2. Moses 22, 25; 3. Moses 25, 35 f.; 5. Moses 23, 20.

*** Auch Calvin lehnt die Verbindlichkeit des alttestamentlichen Zinsverbotes für uns ab, s. Anm. 40.

**** 3. Moses 25, 44 ff.

Bibel beim Zinsproblem gesetzlich handhaben will, muss es auch in allen andern Fragen tun; er muss also die Sklaverei als erlaubte Einrichtung betrachten!

Vom Kapitalzins in unserem Sinne des Wortes ist im Alten Testament nirgends die Rede, weil dieses Institut, wie überhaupt das Produktivkapital in unserem Sinne, nicht bekannt war. Dagegen ist im Gleichnis von den Talenten* allerdings davon die Rede; der faule Knecht, der nicht selbst mit des Herrn Geld arbeiten wollte, hätte es wenigstens den Wechslern bringen und dafür Zins bekommen können. Dieser Vorgang ist aber nur Gleichnisstoff und wird nicht zum Problem. Höchstens könnte man sagen, er wird als etwas Selbstverständliches und Sinnvolles vorausgesetzt. Auf keinen Fall knüpft sich daran ein irgendwie abschätziges Urteil über den Zins oder das Zinsnehmen. Summa summarum: Nur durch ein ungeheuerliches Quidproquo kann aus der Bibel auf direktem Wege, in gesetzlichem Gebrauch von Bibelworten, ein Zinsverbot für uns herausgeholt werden. Es ist völlig abwegig, sich im Kampf gegen den Kapitalzins auf ein Verbot der Bibel berufen zu wollen, so gewiss die biblischen Grundmotive, Nächstenliebe und soziale Gerechtigkeit, bei dieser wie bei jeder sozialethischen Frage massgebend sind. Ohne weiteres aber von einem «Zinsverbot» — sei es des Alten Testamentes, sei es der mittelalterlichen Kirche — zu reden, ist unverantwortliche Irreführung. Der Zins *ist* eine ethisch problematische Grösse; er hat seine Gerechtigkeit, aber eine untergeordnete, die in keiner Weise die ungeheure Bedeutung, die ihm in der heutigen Wirtschaft faktisch zukommt, zu rechtfertigen vermag. Wie aber die Volksgemeinschaft mit ihm im Sinne der Gerechtigkeit fertig werden kann ohne die Volkswirtschaft zu ruinieren oder ohne sie in eine noch viel grössere Ungerechtigkeit hineinzustürzen, das bleibt zunächst eine offene Frage.

* Matthäusevangelium 25, 14 ff.

3. Der gerechte Preis

Nicht erst das Mittelalter, sondern schon Aristoteles hat nach dem justum pretium gefragt;[59] wir werden aber sofort sehen, dass diesem schwierigsten Problem der Volkswirtschaftslehre, dem Preis, mit dem Begriff der Gerechtigkeit schwer beizukommen ist. Das Preisproblem entsteht nicht in jeder Wirtschaft. In der primitiven Eigenwirtschaft, wo jeder produziert, was er nötig hat, existiert es nicht. Aber auch die vollkommen kommunistisch organisierte Wirtschaft, die jedem nach einem bestimmten Verteilungsschlüssel seine Bezugsscheine zuteilt, kennt keine Preise, weil sie keinen Markt, keinen Austausch kennt. Preise gibt es, wo es freie Märkte gibt, also nur in der arbeitsteiligen und nicht-kommunistischen Wirtschaft. Der Preis ist das, was einer auf dem Markt bekommt als Entgelt für das, was er dort anbietet. Der gerechte Preis wäre, ganz abstrakt formuliert: der gleich-wertige Entgelt. Das Prinzip der einfachen Gleichheit als Gerechtigkeit tritt also hier in Kraft, wie denn auch dieser so verstandene gerechte Preis für Aristoteles das Musterbeispiel der ausgleichenden Gerechtigkeit ist.

Was aber ist nun «der gleiche Wert», der für das Ausgetauschte eingetauscht wird? Ganz verschiedene Prinzipien der Festsetzung dieser Gleichwertigkeit treten konkurrenzierend nebeneinander. Zunächst ein objektiver und ein subjektiver. Gleichwertig ist das, was objektiv, dem faktischen Lebenswert nach, den gleichen Wert *hat*, das heisst das, was zum Aufbau des Lebens ebensoviel beiträgt. Oder: gleichwertig ist das, was subjektiv dem einzelnen als gleichwertig *erscheint*, das heisst das, wovon er als Entgelt befriedigt ist. Da nun aber ein objektiver Lebensbedarf höchstens für den physischen Lebensunterhalt denkbar ist, da ja alle feineren Güter nur durch entsprechende Wert*schätzung* oder Genussfähigkeit zum Lebensbedarf werden — was ist eine Rembrandtradierung für einen Primitiven! — und da anderseits das subjektive mit etwas Zufriedensein kein Mass für

Gerechtigkeit sein kann, wird diese materiale Wertbestimmung von anderer Seite durch den Arbeitswert ersetzt: Für den gerechten Preis ist massgebend das Mass der aufgewendeten Arbeit. Der gerechte Preis ist der der Arbeit entsprechende. Aber auch dieser Begriff ist untauglich; denn es gibt offenkundig auch wertlose Arbeiten, und es gibt einen Unterschied im Arbeitsaufwand, dem kein entsprechender Wertunterschied gegenübersteht. Alle diese Versuche, dem gerechten Preis durch die direkte Bestimmung der Gleichwertigkeit beizukommen, führen nicht zu einem befriedigenden Ziel. Es liesse sich vielleicht ein objektiv gerechter Preis finden, vorausgesetzt, dass allen Menschen jedes Gut gleich notwendig ist, und ein subjektiver, vorausgesetzt, dass alle die Dinge gleich werten. Ebenso wäre die Bestimmung des gerechten Preises vom Arbeitsaufwand aus möglich, vorausgesetzt, dass das Quantum der Arbeitszeit und -energie das Quale des Wertes hervorbrächte. Da aber alle diese Voraussetzungen nicht zutreffen, sind diese direkten Wege, den gerechten Preis zu bestimmen, ungangbar.

Vielleicht führt ein indirekter Weg eher zum Ziel. Wir fragen: Wie kann es überhaupt ungerechte Preise geben? Wie kommt einer dazu, für etwas, was er anbietet, etwas einzutauschen, das weniger wert ist? Wir alle kennen zwei polar entgegengesetzte Fälle, wo wir von ungerechtem Preis sprechen: den Wucherpreis und den Schleuderpreis. Der Wucherpreis entsteht durch die Ausbeutung einer Mangel-Situation seitens des Verkäufers. Der Schleuderpreis entsteht durch die Ausbeutung der Ueberfluss-Situation seitens des Käufers. Die «Ausbeutung» aber besteht beidemal darin, dass die «normale» Tauschpsychologie zur Auswirkung kommt: So billig wie möglich kaufen, so teuer wie möglich verkaufen. Der nicht-ungerechte, der gerechte Preis müsste also dann entstehen, wenn entweder Angebot und Nachfrage im Gleichgewicht stehen, oder aber wenn, bei nicht vorhandenem Gleichgewicht, Käufer und Verkäufer durch die Gemeinschaft verhindert werden,

nach jener «normalen» Austauschpsychologie zu handeln und gezwungen werden, so zu tauschen, als ob das Gleichgewicht bestünde. Es wäre dann also die Aufgabe der Gemeinschaft, entweder für das Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage zu sorgen, oder aber regulierend in die Preisbildung einzugreifen, um die Preise so zu gestalten, wie sie bei der Gleichgewichtslage wären. Das letztere kennen wir, in Annäherung, als System der behördlichen Höchst- und Mindestpreise, der staatlichen Preisnivellierung. Das erstere würde offenbar die vollständige Wirtschaftsbeherrschung seitens der Gemeinschaft, des Staates, also wohl etwas wie den totalen Staat voraussetzen.

Aber ganz abgesehen von der Gefährlichkeit dieser beiden staatsinterventionistischen Mechanismen zur Herstellung des gerechten Preises bleibt ein Doppeltes fraglich. Erstens: Ist überhaupt so etwas wie ein Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage ein sinnvoller Begriff? Richtet sich nicht die Nachfrage gerade nach dem Angebot? Wer möchte denn nicht alle möglichen Güter gerne haben, wenn er sie zu einem ihm erschwinglichen Preis haben kann? Der Begriff «Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage» ist offenbar eine Fiktion ohne realen Erkenntniswert. Zweitens: Ist wirklich das Eingetauschte, wodurch sich der Austauschende befriedigt fühlt, der gerechte Preis? Ist dieses Damitzufriedensein nicht einfach vielmehr ein Sichabfinden mit dem, was man nun eben normalerweise bekommt, als eine gerechte Entschädigung? Auch dieser indirekte Weg führt also zu keinem befriedigenden Ziel.

Und doch liegt in jenen beiden polar-«ungerechten» Preisen ein Hinweis, zwar nicht für die Lösung des Problems «gerechter Preis», wohl aber auf einen bedeutsamen Sachverhalt, der etwas mit der Gerechtigkeit zu tun hat. Eine gewisse Stabilität von Angebot und Nachfrage ist in der Tat ein dringendes Interesse der Gemeinschaft, vor allem aber auch die Freiheit des Marktes von künstlichem, durch Monopole bedingtem Markt-

zwang. Die Freiheit des Tausches von allen Monopolen und monopolähnlichen Preisbeeinflussungen ist ein hohes Gut, eine Vorbedingung gesunder Wirtschaft.* Die Gemeinschaft hat ein dringendes Interesse an dieser relativen Stabilität und relativen Freiheit des Marktes. Sie hat weiter ein Interesse daran — das ist das Wahrheitsmoment des objektiven Wertbegriffs —, dass die lebenswichtigen Gebrauchsgüter in ausreichender, aber nicht überreichlicher Fülle auf dem Markt seien. Wo diese Bedingungen erfüllt sind, da entsteht so etwas wie ein gerechter Preis auf dem Markte von selbst.

In diesem Sinne hat auch das etwas schlagwortartige Postulat von der Bedarfswirtschaft im Gegensatz zur Profitwirtschaft einen vernünftigen Sinn, während es, absolut gebraucht, ein Unsinn ist. Denn was heisst: Bedarf? Wo ist die Grenze des Bedarfs? Was müsste produziert und angeboten werden, damit «der Bedarf» gedeckt wäre? Sagen wir aber bescheidener: Es steht wohl um die Wirtschaft, wenn das für die meisten zum Leben Notwendige in ausreichender, aber nicht überflüssiger Menge produziert oder angeboten wird — wie immer nun diese Wirkung hervorgebracht werde —, so ist dieser Satz, wenigstens innerhalb der Grenzen einer als bestimmt angenommenen Kaufkraft, sinnvoll. Von dieser Wirtschaft dürfen wir auch sagen, dass einer vermöge dieser Stabilität für seine angebotene Ware einen einigermassen «gleichwertigen» Entgelt, insofern also einen «gerechten» Preis bekomme. Dieser sehr relativ verstandene und an bestimmte Grenzen gebundene Begriff kann so den Dienst einer Richtlinie für eine gerechte Ordnung der Wirtschaft leisten. Im übrigen aber wollen wir anerkennen, dass das Preisproblem sich sehr schwer unter den Begriff der Gerechtigkeit stellen lässt. Das ist auch nicht zum Verwundern, denn es liegt an der äussersten Grenze des Ethischen, gegen das rein Technische hin.

---

* Das Monopol ist in der Form, in der es damals bekannt war, von den alttestamentlichen Propheten als höchste Ungerechtigkeit bekämpft worden. Jesaja 5, 8.

4. Der gerechte Lohn

Man kann auch den Lohn unter den Begriff des Preises fassen — als Tauschwert für Arbeitsleistung; dann wird die Arbeitsleistung als Tauschware betrachtet und seine Gerechtigkeit ist so fragwürdig wie die des Preises. Darum ist der erste Satz einer Lehre vom gerechten Lohn: Arbeitsleistung darf nicht als Tauschware betrachtet werden. Nur wenn dieser Satz feststeht, hat es einen Sinn, nach dem gerechten Lohn zu fragen. Wo der Lohn zum Marktwert wird, ist er dem Spiel von Angebot und Nachfrage preisgegeben, und wo der Lohn von Angebot und Nachfrage abhängig gemacht wird, wird die Arbeit ihrer Würde als Dienst entkleidet. Es ist heute allgemein zugestanden, dass das, was man früher den «freien Arbeitsvertrag» nannte, und worauf in der Früh- und Blütezeit des Kapitalismus die liberale Lohntheorie beruhte, eine Fiktion ist. Dem einzelnen Arbeiter steht der grosse Arbeitsherr in einer monopolähnlichen Situation gegenüber; er ist für den Arbeiter der Inhaber des Monopols der Arbeitsgelegenheit, der Arbeiter kann nicht frei tauschen. Während der Herr ihn, seine Arbeit, nicht nehmen muss, muss dagegen der Arbeiter die Arbeit nehmen. Er hat, als einzelner, keine Reserven, die es ihm erlauben, das Lohnangebot auszuschlagen. Die gewerkschaftliche Verbindung der Arbeiter war zunächst nichts anderes als eine Kompensation dieser Ungleichheit. Nur der Verband, nicht der einzelne Arbeiter steht dem Unternehmer gegenüber gleichmächtig, also frei gegenüber.

Aber die Entwicklung der Gewerkschaftsbewegung bis zum Gesamtarbeitsvertrag hat noch einen tieferen, wesentlicheren Sinn. Sie bedeutet die Anbahnung eines Dienstverhältnisses, bei dem die Arbeit nicht mehr als Tauschware gewertet wird. Sie hat also nicht nur eine quantitative, sondern eine qualitative Aenderung des Arbeits- oder des Lohnverhältnisses zum Ziel. Diese gewerkschaftliche Bewegung ist, mehr oder weni-

ger unbewusst, von christlichen Motiven getragen, was man von der sozialistisch-kommunistischen nicht sagen kann.* Vom christlichen Gerechtigkeitsbegriff aus ist Arbeit keine bloss individuelle Angelegenheit, sondern eine gemeinschaftliche.

Arbeitsleistung ist nicht einfach eine Tauschware, ein Posten in der Unkostenrechnung. «Jeder Arbeiter ist seines Lohnes wert.»** Wie es nach dem christlichen Gerechtigkeitsprinzip ungerecht ist, wenn der Arbeitgeber den Arbeiter einfach entlässt, wenn es ihm so gefällt oder besser rentiert, so ist es ungerecht, wenn er ihm einfach den Lohn zahlt, den er nach dem Gebot von Angebot und Nachfrage zahlen muss, das heisst den «billigsten» Kaufpreis, der zu erhandeln ist. Die Gewerkschaftsbewegung, die zuerst einfach den Sinn hatte, diesen Kaufpreis durch «Verknappung» der «Ware Arbeit» höher zu treiben, als er sich im individuellen Arbeitsvertrag gestalten würde, hat allmählich eine andere Richtung genommen: Sie will den Arbeiter aus dieser entwürdigenden Abhängigkeit vom Gesetz der Nachfrage befreien. Sie ist darauf gerichtet, dass der Arbeiter «seinen Lohn», den Lohn, den er und seine Arbeit wert ist, erhalte. Aber welches Lohnes ist er wert? Zwei Lohnprinzipien ringen um den Vorrang: der Bedürfnislohn und der Leistungslohn. Welcher ist der gerechte? Es ist gerecht, wenn der, der mehr leistet, mehr bekommt. Es ist gerecht, dass der, der sein Möglichstes leistet, auch wenn es ein Geringes ist, als vollwertiges Glied der Arbeitsgemeinschaft, als Mensch, der menschenwürdig soll leben können, behandelt wird. Eine Verbindung der beiden Lohnprinzipien ist also notwendig. Dabei versteht es sich, nach dem, was bisher ausgeführt wurde, von selbst, dass unter diesem «menschenwürdig» die Existenz der Familie mit verstanden wird. Der Widerstand gewisser Arbeiterkreise gegen die Anerkennung des Familienlohns entstammt einer atomistisch-individualistischen Denkweise, wie sie dem Marxismus zugrunde

* Ueber den Sozialismus s. Anm. 62.
** Lukasevangelium 10, 7; 1. Timotheusbrief 5, 18; 5. Moses 24, 14.

liegt. Dagegen ist es nichts als billig, wenn sie sich gegen die Ausschaltung des Leistungslohnes zur Wehr setzen. Der Faule soll nicht erhalten was der Fleissige, der Ungeschickte nicht soviel wie der Geschickte, der Ungelernte nicht soviel wie der Hochqualifizierte. Nicht bloss um des Stimulus willen, sondern um der Gerechtigkeit willen ist Abstufung notwendig.

Der heftigste Kampf in der Wirtschaft entbrennt um die Höhe des Lohnes, das heisst aber zunächst, um den Anteil des Arbeiters am Gesamtarbeitsertrag. Wie viel davon soll der Arbeiter, wieviel soll «der Kapitalist» erhalten? Hinter dieser Frage steckt aber nichts anderes als die Frage nach dem Verhältnis zwischen Arbeit und Zins, wobei die Entschädigung, die der Unternehmer für seine Arbeit erhält, auf die Seite des Lohnes und nicht des Zinses gehört. Nicht dass der Unternehmer für seine Initiative, seinen Einsatz, seine Planungsarbeit einen wesentlich höheren Entgelt bekommt als der gewöhnliche Arbeiter, wird als das Ungerechte empfunden, sondern dass der Kapitalist, der als solcher nicht arbeitet, für sein Darlehen einen so hohen Zins einstreicht, ist der Stein des Anstosses. Freilich besteht eine teilweise Personalunion zwischen Kapitalist und Unternehmer, so dass es praktisch schwierig ist, Kapitalzins und Unternehmerentschädigung auseinander zu halten.[60] Grundsätzlich aber sind beide Funktionen zu unterscheiden. Auch der Unternehmer ist «seines Lohnes wert»; der Kapitalist aber sollte — rein unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit betrachtet — nicht mehr erhalten, als seiner Leistung, bestehend aus Verbrauchsaufschub und Darlehensrisiko, entspricht. Der Kampf der Arbeiterschaft gegen die hohe Dividende ist immer berechtigt, wenn hohe Dividenden und niedere Löhne zusammenbestehen. Wo aber hohe Dividenden und hohe Löhne zusammengehen, da muss die Gemeinschaft ins Spiel treten, um zugunsten der Gemeinschaft, vor allem zugunsten eines möglichst stabilen Lohnstandards — also zum Beispiel durch Anlegung von Krisenreserven — ausgleichend zu wirken. Denn sie muss ja auch

mit der dritten Möglichkeit rechnen: niedere Dividenden, niedrige Löhne. Die Volksgemeinschaft muss sich ihrer Pflicht und ihres Rechtes bewusst werden, die exzessiven Konjunkturschwankungen als ein Problem der Gerechtigkeit aufzufassen. Hat sie in Zeiten der Arbeitslosigkeit oder schlechten Geschäftsganges die Verpflichtung, dem Arbeiter zu seinem menschenwürdigen Auskommen zu verhelfen, so hat sie in Zeiten der Hochkonjunktur auch das Recht, übermässige Zinsgewinne «abzuschöpfen», nicht um den Fiskus zu bereichern, sondern um für die Erfüllung jener Pflicht der Notzeit auch die notwendigen Mittel zu haben. Dieses regulierende Eingreifen der Gemeinschaft hat mit totalitärem Kommunismus oder Staatswirtschaft nichts zu tun. Die Gemeinschaft wirtschaftet nicht selbst und s o l l wenn möglich nicht wirtschaften; aber die Gemeinschaft überwacht und gleicht aus. Dazu hat sie das Recht, und dazu ist sie verpflichtet.

Aus der Gemeinschaftsbezogenheit der wirtschaftlichen Arbeit ergibt sich aber noch ein Postulat, an das die, die den gerechten Lohn fordern, gewöhnlich nicht denken. Es gibt nicht nur eine Ausbeutung der Arbeiter durch das zinshungrige Kapital, sondern es könnte auch der umgekehrte Fall eintreten, dass — zum Beispiel infolge wirtschaftlicher Erschöpfung durch den Krieg — das Gesamteinkommen dermassen zusammenschrumpft, dass die an sich berechtigten Lohnforderungen nicht mehr tragbar sind. Dann aber tritt der «Gemeinschaftsvorbehalt» am Eigentum in Kraft. In solchen Zeiten hat die Gemeinschaft das Recht, die Eigentumsrechte der Vermögenden einzuschränken und aus der «Substanz», aus den vorhandenen Reichtümern zu entnehmen, was zur Aufrechterhaltung eines menschenwürdigen Arbeitslohnes notwendig ist. Es hat keiner das Recht, darum, weil er reich ist, in Zeiten der Not herrlich und in Freuden zu leben, während die Mehrzahl seiner Volksgenossen darbt. Die Pflicht des Ausgleichs ist nicht eine Verpflichtung der individuellen Barmherzigkeit, sondern der sozialen Gerechtigkeit. Die Ge-

meinschaft ist dann sozusagen im Kriegsfall, es gelten gleichsam die Gesetze, die im Fall einer Belagerung gelten würden. Es tritt dann eine Ausgleichsdienstpflicht des Kapitals in Kraft.

Für das Ohr eines Menschen, der in einer liberalen Auffassung der Wirtschaft erzogen ist, mag das «kommunistisch» oder «staatssozialistisch» klingen. Es hat aber damit nichts zu tun. Die Freiheit der Wirtschaft wird grundsätzlich nicht in Frage gestellt, das Privateigentum an Produktionsmitteln wird nicht als Uebel, und die Vergesellschaftung der Produktionsmittel wird nicht als das Heil aufgefasst. Wohl aber wird die wirtschaftende Gemeinschaft als ein Ganzes gesehen, und darum das Recht des Arbeiters auf einen menschenwürdigen Lohn als eine Verpflichtung der Gemeinschaft betrachtet. «Jeder Arbeiter ist seines Lohnes wert.» Die menschenwürdige Existenz dessen, der redlich seine Pflicht erfüllt, ist für die Volksgemeinschaft eine Verpflichtung, die sie im Rahmen des Möglichen zu erfüllen hat. Das ihr Mögliche heisst aber nicht: das, was ihr möglich ist, indem alle Eigentumsrechte geschont werden. Das Recht auf Eigentum steht, christlich gesehen, immer unter dem Gemeinschaftsvorbehalt; es ist kein unbedingtes Recht. «Der Besitz» hat zur Erfüllung der Ausgleichspflicht anzutreten, wo nicht anders als so der menschenwürdige Lohn des Arbeiters zu beschaffen ist. Der menschenwürdige Lohn des Arbeiters muss von den Schwankungen der Konjunktur unabhängig gemacht werden. Nur so wird er als Person gewürdigt. Der Person des Vermöglichen wird kein Abbruch getan, wenn man ihn zu dieser Ausgleichspflicht heranzieht, und das Privateigentum wird damit nicht abgeschafft. Ueberwachen und Ausgleichen heisst nicht verfügen, sondern Mitbeteiligung, und diese Mitbeteiligung am Eigentum und an der Verteilung des Nationaleinkommens kommt der Gemeinschaft kraft göttlicher Schöpfungsordnung zu.

5. Die gerechte Verteilung der wirtschaftlichen Macht

Die Unzufriedenheit der Arbeiterschaft mit dem sogenannten «kapitalistischen» System richtet sich nicht allein, und, recht verstanden, nicht einmal in erster Linie, gegen den ungerecht kleinen Lohn, sondern vor allem gegen eine unwürdige Abhängigkeit der Arbeiterexistenz vom Willen des «Kapitalisten», dessen ausschliessliche Eigentümerschaft an den Produktionsmitteln ihm bis jetzt ausschliessliches Verfügungsrecht über sämtliche Arbeitsbedingungen gibt. Der Arbeiter hat «nichts zu sagen» zur Verteilung des Gesamtarbeitsertrages, zu den Arbeitsbedingungen; er kann entlassen werden, wann es dem Arbeitgeber beliebt. Diese totale Abhängigkeit vom Diktat des Eigentümers ist um so entwürdigender, je unpersönlicher, je anonymer dieser diktierende kapitalistische Eigentümer ist. Die Grossaktionäre der Aktiengesellschaft, erst recht die Verwaltungsräte des Syndikates, sind weder den Arbeitern bekannt, noch kennen sie diese. Sie sind durch kein persönlich-menschliches Interesse mit ihnen verbunden. Sie sind gerade dadurch aufs höchste versucht, rein nach dem Gesichtspunkt der Kapitalrendite, der Aktiendividende zu handeln. Dadurch wird der Arbeiter zum blossen Produktionsfaktor, zum wirtschaftlichen Objekt. Mit Recht empfindet er das als menschenunwürdig; es wird ihm dadurch sein gliedschaftliches Subjektsein im Wirtschaftsganzen genommen, seine Personwürde missachtet.

Dieses Missverhältnis ist, gerade wie die soeben besprochene Abhängigkeit des Arbeitslohnes vom Gesetz von Angebot und Nachfrage, die Folge des individualistischen Eigentumsbegriffes. Es ist die Auffassung, die man den «Herr-im-Haus-Standpunkt» genannt hat und die auch heute noch von vielen, obschon bei uns glücklicherweise nicht mehr von der Mehrheit der Unternehmer und Kapitalisten geteilt wird. Die Arbeiterschaft hat recht, wenn sie sich dagegen auflehnt; sie hat aber unrecht, wenn sie jeden Unternehmer oder Kapitalisten ohne

weiteres als einen, der auf diesem Standpunkt steht, beurteilt und darum bekämpft. Die Unternehmer und Kapitalisten haben recht, wenn sie sich gegen diese Unterstellung zur Wehr setzen; sie haben aber unrecht, wenn sie aus ihrem Eigentum am Produktionsmittel dieses unbedingte Verfügungsrecht für sich ableiten. Denn dieser Herr-im-Haus-Standpunkt verstösst gegen die schöpfungsmässige Ordnung der Wirtschaft als eines gliedschaftlichen Ganzen. Gerade der Arbeitsherr soll wissen, dass er, als Herr, Diener ist. Es gilt hier Luthers Wort vom servus servorum. Gewiss bedarf die Wirtschaft der kompetenten und verantwortungsvollen Führung; gewiss ist Wirtschaftsdemokratie im formalen Sinne der Ruin aller Wirtschaft; gewiss bedeutet die gliedschaftliche Verbundenheit aller in der Wirtschaftsgemeinschaft nicht ein abstraktes «gleiches Bestimmungsrecht aller», sondern schliesst, gerade wie die Familie, eine gewisse hierarchische Abstufung von Kompetenz und Verantwortung in sich. Aber eben: Abstufung, nicht Aufhebung der Mitverantwortung der Arbeitenden nach Massgabe ihrer Fähigkeit und Leistung. Damit, dass der Arbeitsherr den Arbeitern den vereinbarten Lohn auszahlt, ist seine Verantwortung ihnen gegenüber nicht erfüllt; denn Arbeit ist keine Ware, die man kaufen kann, sondern ein Dienst, durch den ein Gemeinschaftsverhältnis entsteht.

Die Idee der Berufs- und Betriebsgemeinschaft ergibt sich notwendig aus der christlichen Sicht des Arbeitsverhältnisses. Nicht als Ausbeuter und Ausgebeutete stehen sich, wo es gerecht zugeht, Arbeitgeber und Arbeitnehmer gegenüber, sondern als Glieder einer Arbeitsgemeinschaft, wo das Wohl des einen das Wohl des anderen bedingt. Das recht verstandene Wohl der «Firma» ist das Wohl der Arbeiter und umgekehrt. Das «Wohl» der Arbeiter ist nicht nur physisch, sondern gesamtmenschlich zu verstehen; zu ihm gehört auch das Bewusstsein des Dazugehörens, der mitverantwortlichen Anteilschaft. Die Arbeitgeber muss auf die Arbeiter, und die Arbeiter müssen auf den Arbeitgeber «hören»; dieses auf-einander-Hören ist

der konkrete Ausdruck der gegenseitigen Anerkennung als Glieder einer Gemeinschaft.

Es ist das Wünschenswerte, dass die Arbeitgeber von sich aus, aus freiem Entschluss und in freier Vereinbarung mit der Arbeiterschaft, diese Arbeitsgemeinschaft verwirklichen, wie dies zum Beispiel durch den Gesamtarbeitsvertrag wenigstens teilweise geschieht. Es ist aber notwendig, dass da, wo die Arbeitgeber selbst diese Einsicht nicht aufbringen, die Gemeinschaft sie zwingt, von ihrem Herr-im-Hause-Standpunkt abzutreten. Was das staatliche Recht bewirken kann, ist auch hier, wie überall, nur ein Ersatz für etwas, das besser freiwillig geschieht. Aber, wie überall, so ist es auch hier eine unentbehrliche Nothilfe, die wenigstens ein Minimum von Gerechtigkeit erzwingt. Der Kapitalbesitz gibt kein Recht, sich über diese gliedschaftliche Verantwortlichkeit hinwegzusetzen. Der verantwortungsbewusste Arbeitgeber wird darum nicht seine Arbeiter entlassen, wenn es nicht mehr rentiert sie zu behalten; er wird nicht diktieren, wo er Anlass hätte zu besprechen und zu vereinbaren; er wird seine Arbeiterschaft nach Möglichkeit in die Verantwortung hineinziehen und sie dementsprechend auch am Geschäftsgewinn Anteil nehmen lassen in dem Mass und in der Weise, dass auch das Geschäftsrisiko ein gemeinsames ist. Indem er das tut, richtet er sich nach der Idee wirtschaftlicher Gerechtigkeit, wie sie in der Schöpfungsordnung der Wirtschaft begründet ist; wo er es aber nicht tut, muss er vom Staat dazu gezwungen werden.

6. Kapitalismus und Kommunismus

Der Gegensatz von Individualismus und Kollektivismus heisst, auf die Wirtschaft angewandt: Kapitalismus und Kommunismus. Kapitalismus[61] im strengen Sinn des Wortes ist der hemmungslose und uneingeschränkte Individualismus. Seine positive These lautet: Die beste Wirtschaftsordnung entsteht aus

dem völlig freien Spiel der wirtschaftlichen Kräfte, wie sie sich unter Voraussetzung des Privateigentums und der völligen Gewerbefreiheit entfaltet. Die negative These, die daraus folgt, lautet: Jede Einwirkung der Gemeinschaft, namentlich jede Intervention des Staates, ist vom Uebel und hemmt den natürlichen Fluss der Wirtschaft. Diesen konsequenten Individualismus hat es in der Anfangszeit der neuzeitlichen, durch Maschine und Kreditwesen bestimmten Wirtschaftsepoche gegeben; seither ist er durch die staatlichen und anderen Eingriffe der Gemeinschaft, durch die Gegenwirkung der Industriearbeiterschaft selbst, nicht zuletzt aber auch durch das Verantwortungsbewusstsein vieler Unternehmer und Kapitalisten, mannigfach modifiziert worden, so dass die heutige Wirtschaftsordnung, auch abgesehen von der totalitären Umwälzung und der Kriegswirtschaft, nur mit starkem Vorbehalt eine kapitalistische genannt werden kann.

Als Gegenwirkung hat aber der Frühkapitalismus die sozialistisch-kommunistische[62] Arbeiterbewegung hervorgerufen, die glaubt, die Schäden des Kapitalismus durch die Vergesellschaftung des Produktivkapitals überwinden zu können. Dieser Kommunismus hat seine theoretische Basis in der marxistischen Mehrwerttheorie, der ihrerseits, wie wir sahen, eine bestimmte Gerechtigkeitsidee zugrunde liegt, die viel stärker als jene volkswirtschaftliche Theorie auf die Arbeitermassen wirkte. Sie besagt nämlich, dass die durch die Arbeit des Industriearbeiters geschaffene Wertvermehrung, infolge des Verfügungsrechtes des Kapitalisten über den Arbeitsertrag ungerechterweise dem Kapitalisten, statt dem Arbeiter zugute komme. Würde also das produktive Kapital der arbeitenden Gemeinschaft, statt dem Privateigentümer gehören, so würde dieser Mehrwert denen zukommen, denen er rechtmässig gehört, nämlich eben der Arbeiterschaft. Aus dieser Ueberlegung leitet der kommunistische Sozialismus das Postulat der Vergesellschaftung der Produktionsmittel ab, die Abschaffung des Privateigentums an produktivem Kapital.

Während also im Kapitalismus das Privateigentum an den Produktionsmitteln als die Voraussetzung für alle wirtschaftliche Gerechtigkeit angesehen wird, wird im kommunistischen Sozialismus umgekehrt das Gemeineigentum als das Heil betrachtet, von dem allein die wirtschaftliche Gerechtigkeit abhängt. Von der christlichen Sicht, vom Gesichtspunkt der Schöpfungsordnung aus, müssen beide Theorien als gleichermassen einseitig und falsch beurteilt werden. Der individualistische Eigentumsbegriff, der notwendigerweise zum Herr-im-Haus-Standpunkt führen muss, ist bereits als ein Irrtum, der auf der Missachtung des «Gemeinschaftsvorbehaltes» beruht, nachgewiesen worden. Es gibt, in christlicher Sicht, kein absolutes Privateigentum, sondern nur Eigentum innerhalb der Grenzen des Gemeinwohls, der Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft. Und zwar wirkt sich dieser «Gemeinschaftsvorbehalt» umso stärker aus, je weniger das Eigentum mit dem persönlichen Leben und Sein des Eigentümers verbunden ist. Das zu Produktionszwecken zur Verfügug gestellte Kapital aber bedeutet ein Maximum dieser Personentfremdung. Der Kapitalist arbeitet ja, sofern er nicht mit dem Unternehmer identisch ist, nicht selbst mit seinem Kapital, sondern er stellt es anderen in Form von Maschinerie, industriellen Anlagen usw. zur Verfügung. Sein Verfügungsrecht über die mit diesem Kapital geleistete Arbeit und deren Ertrag ist darum durch den «Gemeinschaftsvorbehalt» in besonderem Masse betroffen; von einem Alleinrecht und Diktatrecht kann umso weniger die Rede sein, je anonymer und unpersönlicher das kapitalistische Eigentum ist. Der *reine* Kapitalismus ist darum eine höchst ungerechte Ordnung der Wirtschaft.

Aber nun bestehen gegen den sozialistischen Kommunismus nicht geringere Bedenken. Zwar will der Marxismus nicht, wie gewisse primitivere Formen des Kommunismus oder Sozialismus, das Privateigentum überhaupt abschaffen, wohl aber das Privateigentum an Produktionsmitteln. Dadurch wird nun aber die wirtschaftliche Tätigkeit nicht bloss — was richtig

wäre — eine gemeinschaftliche, sondern eine kollektive Angelegenheit. Es gibt dann überhaupt keine individuelle, sondern nur kollektive Wirtschaft, kein individuelles, sondern nur kollektives Verfügungsrecht, keine individuelle, sondern nur kollektive Verantwortlichkeit. Jede einzelne Wirtschaftshandlung untersteht dann dem Diktat des Kollektivwillens, an dem jeder — ob jeder Arbeiter oder jeder Staatsbürger ist eine Streitfrage unter den Marxisten — in gleicher Weise partizipiert. Jeder einzelne ist Funktionär, unselbständig Erwerbender, Angestellter des Kollektivs. Das Kollektiv ist der einzige Arbeitgeber, jeder einzelne ist ihm auf Gedeih und Verderb ausgeliefert. Wohl hat jeder einzelne teil an der Bildung des Kollektivwillens; aber dieser winzige Anteil schafft keine Freiheit. Im Falle des Dissenses bleibt dem einzelnen nichts übrig als die schlechthinige Unterwerfung unter den Kollektivwillen. Die Diktatur des Kollektivs über den einzelnen ist eine absolute. Das Kollektiv hat, als einziger Arbeit- und Brotgeber, den einzelnen völlig in seinen Händen; der einzelne ist ein absoluter Höriger, ein Sklave des Kollektivs. Er mag Privateigentum haben, so viel ihm nämlich das Kollektiv in Form von Lohn, genauer von Konsumberechtigung zuteilt. Aber dieses Privateigentum hat nicht die Qualität des Freiheitsraumes. War der freie Arbeitsvertrag des Kapitalismus eine Fiktion, so noch viel mehr die angebliche Freiheit des einzelnen in der Kollektivwirtschaft. Was einmal Wille des Kollektivs ist — an dessen Zustandekommen der einzelne nur mit einem infinitesimalen Anteil beteiligt ist —, das zwingt ihn schlechterdings. Jeder Raumteil seiner Existenz ist durch den Willen des Kollektivs besetzt, determiniert.

Es bedurfte des bolschewistischen Experimentes, um der Welt diese Konsequenzen des Kommunismus klar zu machen. Vorher liess man sich immer vom Beispiel der Kommunal- oder Staatsbetriebe, wie man sie mitten in einer kapitalistischen Wirtschaftswelt an der Arbeit sah, irreführen, ohne zu bedenken, dass sie darum, weil daneben eine freie, individua-

listische Wirtschaft bestand, gar nicht imstande waren, ihre Konsequenz zu entfalten und darum ein viel harmloseres Gesicht zeigten, als sie es dort haben, wo alles und jedes Wirtschaften kollektiv-wirtschaftlich vor sich geht.[63] Die Abschaffung des Privateigentums kommt in ihrer Auswirkung, wenn auch nicht in ihrer Absicht, der Abschaffung der Freiheit gleich, auch wenn dabei das harmlose Privateigentum an Konsumgütern bestehen bleibt. Denn dieses ist nicht imstande, den einzelnen vor der Tyrannei des Kollektivs zu schützen. Wie durch den Rousseauschen contrat social eine aliénation totale der individuellen Freiheitsrechte an die volonté générale, so vollzieht sich hier eine totale Abtretung jeder wirtschaftlichen Freiheit an den Willen des Kollektivs.

Das Uebel ist nun aber nicht die Kollektivwirtschaft als solche, sondern die Einzigkeit der Kollektivwirtschaft, wie der kommunistische Sozialismus sie anstrebt. Das ergibt sich aus unseren Ueberlegungen über die Personverbundenheit des Eigentums. Kaum jemand von uns möchte auf die Kommunalbetriebe verzichten, die sich bei uns schon seit langem im Gebiete des Transportwesens, der Wasser-, Gas-, Elektrizitätsversorgung usw. bewährt haben; denn hier handelt es sich um Wirtschaftsbereiche, die durch ihre Stabilität einerseits, durch ihre Unpersönlichkeit anderseits keinerlei notwendige Verbindung zwischen Sache und Eigentümer aufweisen. Hier ist verhältnismässig wenig Unternehmergeist notwendig, der sich neue Märkte erobern muss, der die Produktion der wechselnden Marktlage anzupassen hat. Dasselbe dürfte auch, in Abstufung, für andere jetzt noch meist privatwirtschaftlich organisierte Industriezweige, wie etwa die Bergwerksindustrie, gelten. Wo der Uebergang aus der Privatwirtschaft in die Gemeinwirtschaft berechtigt sei oder nicht, ist zunächst eine Frage der Zweckmässigkeit.

Weder die Privatwirtschaft noch die Gemeinwirtschaft ist an sich das Gerechte. Vergessen wir nicht: Der Ruf des Arbeitervolkes nach der Gemeinwirtschaft ist letztlich gar nicht in

einer besonderen Vorliebe für die Gemeinwirtschaft begründet, sondern entstammt lediglich der Meinung, die Gemeinwirtschaft werde gerechtere Verhältnisse für die arbeitende Bevölkerung schaffen. Hätte die Privatwirtschaft ihre Gerechtigkeitspflichten erfüllt, so wäre das Verlangen nach Gemeinwirtschaft kaum je entstanden. Der Zug der Arbeiter zum Kommunismus hat seinen Grund nicht in einer Vorliebe für den Kommunismus, sondern in der Vernachlässigung der Gerechtigkeitspflichten seitens des kapitalistischen Bürgertums. Nur die Tatsache, dass ein so grosser Teil der Kapitalisten ihr Eigentümerrecht im Sinn eines verantwortungslosen Verfügungsrechtes missverstand und missbrauchte, hat die an sich ganz unbegründete Ansicht hochgetragen, in der Gemeinwirtschaft wäre für eine Besserstellung der Arbeiterschaft Gewähr geboten. Nicht in der Aenderung der Eigentumsverhältnisse muss die Lösung gesucht werden, sondern darin, dass die Gemeinschaft die Eigentümer zwingt, ihren Gerechtigkeitspflichten nachzukommen. Es war ein begreiflicher aber verhängnisvoller Kurzschluss, zu glauben, dass nur die Vergesellschaftung des Produktivkapitals der verantwortungslosen Eigentümerschaft ein Ende bereiten und für gerechte Arbeitsverhältnisse Gewähr bieten könnte. Ist es schon auf politischem Gebiet ein falscher Optimismus, zu glauben, dass die Allgemeinheit immer am besten für das Gemeinwohl sorge, so noch viel mehr auf dem wirtschaftlichen. Dieser kollektivistische Irrtum ist gerade so gross wie der individualistische, dass das unbegrenzte Verfügungsrecht über das Eigentum um der Freiheit willen notwendig sei. Weder schafft der Individualismus wahre Freiheit — wie wir ja wahrhaftig am manchesterlichen Kapitalismus deutlich genug erkennen können —, noch schafft der Kommunismus wahre Gemeinschaftsgerechtigkeit — was wir ebenso deutlich am bolschewistischen Kommunismus sehen. Der Individualismus des schrankenlosen Verfügungsrechtes über das Privateigentum führt zur Wirtschaftsanarchie, der Kommunismus aber führt ebenso notwendig zur totalitären Tyrannei. Nicht in der Aufhebung

der Freiheit, die an das Privateigentum gebunden ist, sondern in der Begrenzung des Verfügungsrechts durch die Forderungen der Gerechtigkeit seitens der Gemeinschaft liegt die Gewähr für eine gerechte wirtschaftliche Ordnung. Es ist der Weg, den noch im Blütezeitalter des Kapitalismus die Schweiz mit ihrer vorbildlichen Fabrikgesetzgebung zu beschreiten anfing und der sich in der Ueberwachung der Privatwirtschaft seitens der Gemeinschaft gerade in den beiden Weltkriegen als das Rettende erwies. Gemeinwirtschaft als solche ist nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Wirtschaftlichkeit, sondern auch unter dem der Gerechtigkeit eine höchst gefährliche, ja letzten Endes schlechterdings verheerende Scheinlösung des Problems — von den genannten Sonderfällen abgesehen, wo sich die Kommunalisierung aufdrängt. Die totalitäre Tyrannei, die mit dem reinen Kommunismus nicht zufällig, sondern notwendig verbunden ist, ist um kein Haar besser als die anarchische Tyrannei des reinen Kapitalismus. *Nicht der Kapitalist* als solcher ist der Feind der wirtschaftlichen Gerechtigkeit, *sondern der verantwortungslose Kapitalist*. Die unter der wirtschaftlichen Ungerechtigkeit leidende Menschheit kann aber nicht warten, bis alle Kapitalisten von selbst gerecht handeln. Sie muss diejenigen, die es nicht freiwillig tun, durch die Mittel der staatlichen Gesetzgebung zur Gerechtigkeit zwingen. Nur als ultima ratio bleibt, in einzelnen Fällen: Die Ueberführung des privaten in kollektives Eigentum.

7. Die gerechte Wirtschaftsform, das Problem der Planwirtschaft

Damit, dass wir den individualistischen Kapitalismus auf der einen, den Kommunismus auf der anderen Seite als ungerechte Ordnungen der Wirtschaft erwiesen haben, ist über die Frage, ob Planwirtschaft oder nicht, noch nichts entschieden. Man darf keinesfalls das Postulat der Wirtschafts-

planung mit dem des Kollektivismus, ebensowenig das der freien Marktwirtschaft mit Ablehnung der Wirtschaftsplanung in eines setzen. Als ungerecht haben wir erkannt: den verantwortungslosen, hemmungslosen Gebrauch des Privateigentums an Produktivkapital im Sinn der reinen Profitwirtschaft einerseits, die Tyrannei des kollektivistischen Kommunismus anderseits. Zwischen diesen beiden aber bleibt sowohl für die freie Marktwirtschaft als auch für Wirtschaftsplanung seitens der Gemeinschaft Raum genug.

Die freie Marktwirtschaft scheint zunächst eine rein technische Frage der Nationalökonomie zu sein, ohne Bezug auf das Gerechtigkeitsproblem, und darum ohne Interesse für eine christliche Gerechtigkeitslehre. In Wahrheit hat sie zum christlichen Gerechtigkeitsgedanken eine ganz unmittelbare Beziehung. Der Austausch ist nämlich das, was der christlichen Gemeinschaftsidee als natürliche Form wirtschaftlicher Gemeinschaft entspricht. Austausch ist eine Form der Ergänzungsgemeinschaft. Das Prinzip des Austausches — grundsätzlich verstanden — widerspricht beidem, der individualistischen Idee der Selbständigkeit des autarken einzelnen auf der einen, der kommunistischen Idee des alles von oben herab regelnden Kollektivs auf der andern Seite. Austausch ist eine Naturform des Prinzips: Gemeinschaft in Freiheit, Freiheit in Gemeinschaft. Austausch setzt voraus, dass man aufeinander angewiesen ist; freier Austausch setzt voraus, dass man in diesem aufeinander-Angewiesensein als selbständige Person mit dem anderen, den man auch als selbständige Person anerkennt, verhandelt. Es ist darum mit Recht dagegen protestiert worden, dass man dem Prinzip des freien Marktaustausches die Scheusslichkeiten des hemmungslosen Kapitalismus zur Last legt. Das, was man polemisch Kapitalismus nennt, besteht nämlich zu einem guten Teil gerade darin, dass kein freier Austausch stattfindet, weil Monopole vorhanden sind, die vermöge einer künstlichen Verknappung von Waren künstliche Preissteigerung erlauben. Der freie Markt, wo jeder nach eige-

nem Ermessen für das seine das ihm gleichwertig erscheinende Gut des anderen eintauscht, ist eine der wichtigsten Formen sowohl der Freiheit als der Gemeinschaft.

Aber gerade um dem Markt seine Freiheit zu bewahren, bedarf es der Eingriffe des Staates. Denn der sich selbst überlassene Austausch bringt Erscheinungen hervor, die den freien Austausch zerstören, wie zum Beispiel die wirtschaftlichen Monopole und monopolähnlichen Machtgebilde.[64] Der neuzeitliche Trust, das Syndikat usw. sind ja nicht aus altem Feudalbesitz und nicht aus staatlichen Privilegien erwachsen, sondern aus der *sich selbst überlassenen* Marktwirtschaft. Diese darf darum nicht ohne Gemeinschaftsaufsicht gelassen werden. Es ist ein liberalistisches Vorurteil zu glauben, dass das wirtschaftliche Gesamtwohl aus dem freien Austausch *von selbst* resultiere. Sowohl im Interesse echter Bedarfsdeckung der Gemeinschaft als auch im Interesse der Freiheit ist wirtschaftliche Planung notwendig. Staatliche oder kommunale Aufsicht und Regelung durch Körperschaften, die selbst in der Wirtschaft verwurzelt sind, ist notwendig, wenn nicht die anarchischen Zustände der Marktwirtschaft, die vor allem in den grossen Krisen und in der Massenarbeitslosigkeit in Erscheinung treten, fortdauern sollen. Es bedarf nicht nur einer Produktionslenkung, um dem Bedarf zu genügen, sondern es ist sogar eine Konsumlenkung notwendig, da der Konsumwille durchaus nicht dem wirklichen Bedarf entspricht. Die Menschen kaufen nicht immer das, was sie nötig haben, sondern was sie nötig zu haben meinen; die Preise, die sie zahlen, entsprechen durchaus nicht immer dem, was ihnen etwas wert *ist*, sondern was ihnen wert *scheint*. Die absolut freie Marktwirtschaft wird immer die Beute des leichtfertigen Kaufwillens und des profitgierigen Produktionswillens mit all ihren Willkürlichkeiten und Modeschwankungen, mit ihrem künstlichen Kaufanreiz durch Reklame und ihren spekulativen Produktionsabenteuern. Die dem *momentanen* Kaufwunsch angepasste Produktion ist, vom Gemeinwohl aus gesehen,

immer anarchisch, willkürlich, chaotisch. Die Gemeinschaft kann es sich nicht leisten, ihre Wirtschaftskraft den Launen des kaufenden Publikums bedingungslos auszuliefern, also ihren Produktionsapparat nur vom Gesetz der Nachfrage abhängig zu machen. Ebenso willkürlich ist aber die Produktion, die nur durch das Profitmotiv, die Kapitalrendite bestimmt ist. Sie schafft um des Profites willen künstliche Bedürfnisse, sie verschwendet einen grossen Teil ihres Ertrags — also des Nationaleinkommens — für Reklame, das heisst für künstliche Steigerung des Produktionsvolumens des einzelnen Produzenten auf Kosten des andern, sie begibt sich in riskierte, falsch kalkulierte Produktionsabenteuer hinein, sie verteilt sich ganz unzweckmässig nach willkürlich zufälligen Gewinnkalkulationen über das Land hin, sie kümmert sich nichts um die damit bewirkten Schädigungen der Landschaft, der Lebensverhältnisse der Arbeiter, um den Raubbau an den nationalen Bodenreichtümern. Kaufwunsch und Gewinnmotiv allein sind eine schlechte Steuerung der nationalen Produktion. Eine nur auf sie abgestellte Wirtschaft — und das ist die Wirtschaft ohne Planung — stellt eine ungeheure Verschwendung dar, die sich auf die Dauer die Volksgemeinschaft nicht leisten kann und die zwangsläufig auf Kosten des notwendigen Arbeitslohnes geht.

Was sich von der christlichen Sicht gerechter Gemeinschaftsordnung ergibt ist: Planung im Dienst der Freiheit und im Dienst des Gemeinwohls. Die Kriegswirtschaft hat gezeigt, dass solche Planung auch ohne Kollektivismus möglich ist. Es hat sich, gerade in unserem Lande, ein ganz neuer Typus von Staatseingriffen entwickelt, nämlich ein solcher, der nicht auf Kosten der Freiheit geschieht und nicht zur Stärkung der staatlichen Bürokratie führt: die Koordinationsplanung. Der Staat greift ein, nicht um die Dinge selbst zu machen, ja auch nicht einmal um sie selbst zu regeln, sondern um die schaffenden Kräfte zu koordinieren und sie zur vernünftigen Selbstregelung anzuhalten.

* * *

Die grosse Gefahr für die nächste Zukunft ist eine doppelte. Auf der einen Seite besteht die Tendenz, die üblen Erfahrungen mit dem Kapitalismus dazu zu verwerten, die freie Wirtschaft überhaupt zu diskreditieren und den Staatssozialismus oder totalitären Kommunismus als einzige Alternative zu preisen und zu propagieren. Auf der anderen Seite besteht die entgegengesetzte Neigung, das Schreckbild des Kommunismus und die lästigen Erfahrungen der Kriegswirtschaft dazu zu benutzen, um unter der Flagge «freie Wirtschaft» dem v e r a n t w o r t u n g s l o s e n Kapitalismus wieder die Tore weit zu öffnen und jede vernünftige Wirtschaftsplanung als totalitären Kommunismus zu brandmarken.

Im christlichen Gerechtigkeitsprinzip ist beides verwurzelt: die Freiheit des einzelnen und die Verantwortlichkeit gegenüber der Gemeinschaft. In der kollektivistischen Wirtschaft geht die Freiheit unter, in der individualistischen Wirtschaft die Verantwortlichkeit gegenüber der Gemeinschaft. Es liegt nahe, aus dem christlichen Gemeinschaftsgedanken die Konsequenz des Kommunismus zu ziehen; das ist aber ebenso falsch und so verheerend, wie aus dem christlichen Freiheitsgedanken die Konsequenz des individualistischen Liberalismus zu ziehen. Jener christliche Kommunismus der Urgemeinde hob die Freiheit nicht auf, wie es der Staatssozialismus mit Notwendigkeit tut; und doch hat er auch so, als reiner Liebeskommunismus, zur Verarmung geführt, so dass die übrigen Gemeinden die Gemeinde von Jerusalem unterstützen mussten. Christliche Gemeinschaft hat mit Kommunismus oder Staatssozialismus ebenso wenig zu tun als christliche Freiheit mit kapitalistischem Liberalismus. Nicht das Liebesprinzip kann die Gemeinschaft ordnen, sondern allein das Prinzip der Gerechtigkeit, während das Liebes m o t i v, recht verstanden, gerade der Gerechtigkeit dient. Eine kleine christliche Gemeinschaft mag sich sehr wohl, abseits vom grossen Wirtschaftsgeschehen und ohne staatlichen Zwang, das Beispiel der jerusalemischen Gemeinde zum Vorbild nehmen — es wird auch dann fraglich sein,

ob sie nicht bald damit dieselbe ungünstige Erfahrung macht wie jene. Aber als öffentliche, durch den Staat mit Zwangsrecht ausgestattete, allgemeine Regelung der Wirtschaft ist der Kommunismus etwas ganz anderes, ein Zerrbild christlicher Gemeinschaft, gerade so, wie der kapitalistische Individualismus ein Zerrbild der christlichen Freiheit ist. Vom christlichen Gerechtigkeitsgedanken aus ergibt sich ein anderes Gesetz wirtschaftlicher Gerechtigkeit, das die Freiheit des Eigentums und der Initiative mit der Verantwortlichkeit gegenüber dem Ganzen verbindet. Und dieses allein ist imstande, die Wirtschaft zwischen jenen beiden Extremen durchzusteuern.

Neunzehntes Kapitel

DER MASSENMENSCH UND DIE GERECHTE GESELLSCHAFTSORDNUNG

Eines der fundamentalsten Probleme unserer Zeit ist dasjenige, das sich aus der «Vermassung» des Menschen ergibt. Hätte doch der totale Staat weder konzipiert noch verwirklicht werden können ohne die Tatsache des Massenmenschen. Auf sie stösst jeder, der sich ernsthaft und realistisch mit den Problemen der sozialen Gestaltung, des Volkswohls und der Volksbildung abgibt, nicht zuletzt auch die Kirche, die sich in ihrer Aufgabe, echte Gemeinschaft zu bilden, durch diese Vermassung der Menschen vor Schwierigkeiten gestellt sieht, die frühere Zeiten nicht kannten. Unbestritten ist die Tatsache, unbestritten ist auch ihre weittragende Bedeutung.[65] Was aber hat dieses soziologische Problem mit der Frage der Gerechtigkeit zu tun? Der Zusammenhang zwischen den beiden Problemkreisen wird nicht sichtbar, solange wir das Problem der Vermassung als ein quantitatives ansehen und glauben, der Massenmensch sei durch die moderne Technik entstanden, die eine grosse Zahl von Menschen an einem Ort zusammenbringt. In Wahrheit aber ist die Ansammlung grosser Menschenmassen an bevorzugten Orten wirtschaftli-

cher Produktion nur ein Anlass, eine günstige Disposition für die Entstehung, niemals aber die eigentliche Ursache der Vermassung. Diese selbst liegt viel tiefer, in geistigen Zusammenhängen. Das Wesen der Masse ist nicht die grosse Zahl, etwas Quantitatives, sondern etwas Qualitatives: die Strukturlosigkeit. Masse ist das Amorphe, das, was kein Gefüge hat, das blosse Nebeneinander gleicher Partikel. Diese Strukturlosigkeit aber ist identisch mit der geistigen Heimatlosigkeit. Die tiefste Ursache der Vermassung ist die religiöse Entwurzelung, ihre unmittelbare Ursache aber ist, als Folge dieser Heimatlosigkeit, das moderne Gleichheitsdogma. Die religiöse Heimatlosigkeit reisst den Menschen aus dem metaphysischen Gefüge seiner Existenz; er ist nicht mehr in einer ewigen Ordnung verwurzelt. Das Dogma von der Gleichheit aller reisst ihn aus dem sozialen Gefüge, es zerstört die organische Struktur.* Es können Millionen Menschen an einem Ort zusammengepresst leben ohne Massenmenschen zu werden — die chinesische Millionenstadt zum Beispiel kennt keine Massenmenschen, ebensowenig als das Gewimmel einer mittelalterlichen Großstadt —, und umgekehrt kann dem kleinen Dorf die Erfahrung des Massenmenschen beschieden sein. Man denke an den Unterschied zwischen einem Emmentaler Bauerndorf und einem amerikanischen Vorstadtdorf! Nicht die Zahl, einzig und allein das Gefüge entscheidet. Gefüge aber gibt es nur durch das Ungleiche. Weil hier Gleichheit und Ungleichheit im Spiel sind, ist die Gerechtigkeit im Spiel.

Die vorchristliche Menschheit kennt den Massenmenschen nicht; sie kennt nur den gefügten, den einem Ganzen eingeordneten Menschen, der in der sozialen und metaphysischen Welt seinen festen Platz hat. Aber dieses Gefüge war im grossen ganzen ein unfreies. Es war eine mehr oder

---

* Darum kennt die israelitische Gemeinschaft des Alten Testamentes das Massenproblem nicht. Der Mensch ist religiös und sozial «daheim», verwurzelt.

weniger kastenmässige Ständeordnung. Das Christentum brachte zu der Idee der natürlichen ständischen Schichtung die der gleichen Personwürde aller Menschen hinzu. Vor Gott gibt es «nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Weib». Der neuzeitliche Rationalismus aber brach aus dieser Synthese das Element der Ungleichheit heraus, das im christlichen Schöpfungsgedanken ebenso sehr enthalten ist wie das der Gleichheit, und zerstörte so im Namen von «Freiheit und Gleichheit» das soziale Gefüge. Was der Rationalismus gedacht, das setzte die französische Revolution in die Tat um.

Der im rationalistischen Menschenverständnis begründete Individualismus schuf aber noch nicht den Massenmenschen, sondern erst seine Voraussetzung. Solange nämlich die Idee der gleichen Personwürde und der Freiheit noch metaphysisch-religiös verwurzelt war, solange es noch ein echtes, tiefes Pathos der Freiheit und Gleichheit gab, gab es den Massenmenschen noch nicht. Erst der mit diesem rationalistischen Individualismus verbundene Positivismus, erst die völlige Verweltlichung des losgelösten einzelnen schuf ihn. Er liess nur noch die leere Schale der Freiheits- und Gleichheitsidee übrig und riss den Menschen sowohl aus seiner religiösen als auch aus seiner sozialen Verwurzelung heraus.

Dieser Prozess vollzog sich vor allem im industriellen Proletariat — aber nicht in erster Linie, weil es Proletariat *war*, sondern weil es sich als Proletariat *wusste*. Der von lebendigem christlichen Glauben erfüllte und fest in der Familie verwurzelte wallisische Kohlenbergwerkarbeiter ist kein Massenmensch; er wird es erst in dem Moment, wo sein proletarisches Denken ihn der kirchlichen Gemeinde und der Familie entfremdet, erst da, wo er mit seiner inhaltsleeren Theorie von Freiheit und Gleichheit alleinsteht, mit allen anderen durch nichts verbunden als durch diese leere Idee. Und auch dies erst von dem Moment an, wo sie so weit entleert, so weit ihres religiösen Pathos entledigt ist, dass sie ihn nicht mehr begeistert und zum Kampf um Gerechtigkeit anfeuert.

Das religiöse Pathos der proletarischen Gleichheitsidee [66] hat die Entwicklung des Massenmenschen ebenso aufgehalten, wie der marxistische Materialismus ihn hervorbrachte.

Die marxistische Klassenkampflehre ist eine Konsequenz der rationalistischen Revolutionsideologie Rousseaus. In der Gleichheitsideologie des Rationalismus ist für den Gedanken eines familienähnlichen Sozialgefüges kein Platz. Jede solche Ordnung gilt von vornherein als ungerecht, da sie ja eben der Idee der Gleichheit widerspricht. Man kämpft im Namen und mit dem ganzen Pathos einer — zunächst noch metaphysisch-religiös begründeten — Gleichheitsidee gegen das ständische Prinzip. Das ist auch durchaus verständlich aus der degenerativen Gestalt, die das ständische Prinzip in der Wirklichkeit jener Zeit gewonnen hatte. Von allem Anfang an war ja die christliche Ständeordnung — die Zusammenfügung des Ungleichen auf der Basis gleicher Personwürde zur Dienstordnung — mit der feudalen Machtordnung verquickt gewesen. Aber während Jahrhunderten hatte der christliche Geist sozialer Verantwortung dem feudalistischen Macht- und Herrschaftssystem sein Gepräge aufzudrücken vermocht. Mit der Zeit aber, namentlich als sich die ständische Ordnung mit dem staatlichen Absolutismus verband, nahm diese immer mehr krankhafte Formen an — man denke etwa an die Entartung des Zunftwesens im nachreformatorischen Zeitalter — und wurde schliesslich von dem, durch die rationale Gleichheitsidee genährten Bürgertum nicht mehr ertragen. Der erste gewaltige Einbruch in die ständische Ordnung war die Revolution von 1789, der zweite das Nachbeben von 1848.

Inzwischen hatte sich aber, aus dem Individualismus selbst heraus, eine neue Pseudostruktur gebildet, die das Erbe der feudalistischen Ständeordnung antrat — zum Teil, wie etwa in England, direkt aus feudalem Erbbesitz genährt —: der Kapitalismus. Wenn Karl Marx, als ideeller Nachfahr der rationalistischen Gleichheitspropheten der Aufklärung, das ständische Prinzip von vornherein mit dem «Klassen»-

prinzip identifiziert,[67] so bietet allerdings der englische Kapitalismus seiner Zeit für diese Identifikation die reale Grundlage. Der hemmungslose Kaptalismus, der das Privateigentum an Produktionsmitteln im Sinn des Herr-im-Haus-Standpunktes versteht, ist in der Tat «Klasse» und nicht «Stand». Die so denkende und handelnde Gesellschaftsschicht kann vom proletarischen Arbeiter nur als «Ausbeuterklasse» verstanden werden, der sich der Klassenkampf der Ausgebeuteten gegenüberstellt mit dem eingestandenen Ziel der «Expropriation der Expropriateure». Der Klassenkampf ist die notwendige Resultante aus der kapitalistischen Pseudo-Struktur und der rationalistischen Gleichheitsparole.

Was aber ist echte soziale Struktur? Die Antwort auf diese Frage liegt im christlichen Menschenverständnis, in der Zusammenordnung von schöpfungsmässiger Persongleichheit und schöpfungsmässiger Art- und Funktionsungleichheit bereit. Echte «ständische» Ordnung ist diejenige Zusammenordnung der Menschen, in der jedem einzelnen Glied der Gemeinschaft der Platz, der «Stand» zukommt, auf den es kraft seiner geschöpflichen Gleichheit und Ungleichheit gerechten Anspruch hat. Darum ist sie identisch mit der wahrhaft gerechten Sozialordnung. Das Urbild solcher echter Struktur ist die Familie. Hier hat jedes einzelne Glied der Gemeinschaft seinen ihm schöpfungsmässig zukommenden Platz, als ein gleichwertiges und verschieden-artiges. Hier gibt es — das ist das Entscheidende — echte, ursprüngliche, nicht-delegierte Autorität, die als ihr Korrelat konkrete Verantwortlichkeit hat. Der Vater hat Autorität über das Kind, echte, ursprüngliche Befehlsgewalt, Er hat aber zugleich Verantwortung für das Kind. Er hat jedoch nicht Verantwortung «vor» dem Kind. Er muss sich nicht vor dem Kinde rechtfertigen; eben darum ist seine Autorität ursprünglich, undelegiert. Er muss sich «vor Gott» für das Kind verantworten. Gerade auf dieser echten, ursprünglichen Autorität beruht das Vertrauen des Kindes; es weiss sich in dieser Autorität geborgen. Die Gleich-

heit der Personwürde in der Familie kommt in diesem Vertrauensverhältnis zum Ausdruck, das in der gottgegebenen Verantwortung begründet ist; die Ungleichheit der Art und Funktion tritt als konkrete, ursprüngliche Autorität und als Gehorsam in Erscheinung. Das Gefüge der Familie ist die Resultante aus der Gleichheit der Personwürde und der Ungleichheit der Art und Funktion. Der Vater hat über das Kind nur eine funktionelle Autorität: das Kind gehört nicht ihm, aber es gehört zu ihm. Sie beide gehören Gott in gleicher Weise, aber diese gleiche Gehörigkeit schafft, durch die schöpfungsmässige Verschiedenheit, verschiedene Stellungen. Der «Stand» des Vaters ist ein anderer als der «Stand» des Kindes. Jedes Glied der Familie — Vater, Mutter, Kinder — ist vollwertiges Glied der Gemeinschaft, aber jedes hat seinen besonderen Stand und mit ihm seine besonderen Rechte und Pflichten. Alle diese Rechte und Pflichten und mit ihnen das ganze Gefüge haben einen dienstlichen Sinn. Die Familie ist ein Dienst-ganzes, eine Ergänzungsgemeinschaft; aber dieses Dienstganze, dieser soziale Organismus, ist nicht der letzte Zweck, sondern dient, als Ganzes, dem höheren Zweck, dem Leben der Person selbst. Die Autorität des Vaters ist zwar echt, undelegiert, primär; aber sie ist nicht unbedingt. Im Gegenteil, sie ist ganz und gar bedingt durch den Personzweck des Kindes. Der Vater muss seine Autorität ausüben, damit das Kind Person werden, als Person sich entfalten könne. Darum ist in ihr das Prinzip der kindlichen Mitverantwortung angelegt. Nach Massgabe der Reifung des Kindes zur erwachsenen Person tritt die Autorität des Vaters zurück. Der Vater braucht nur dann seine Autorität richtig, wenn er sie stufenweise abbaut, entsprechend dem Personwachstum des Kindes. Die Familie ist eine echte Genossenschaft. Was heute rechtlich Genossenschaft heisst, ist ganz anderer Art; es ist ein Verein, ein Vertragsgebilde auf der Basis formaler Gleichheit, sie kennt darum nur delegierte Autorität. Die Familie ist kein Verein; sie kommt nicht durch Vertrag zustande, sie beruht nicht auf formaler Gleichheit, sie schliesst echte, undelegierte Autorität

in sich. Eben darin ist sie, im Unterschied zur formal demokratischen modernen «Genossenschaft», echte, ursprüngliche Genossenschaft. Damit dürften die wesentlichen Elemente der echten sozialen Struktur bezeichnet sein.

Die Grundfrage allerdings harrt noch der Beantwortung: ob es angängig sei, die Familie zum Prototyp einer gerechten gesellschaftlichen Ordnung zu machen, ob also echte Gesellschaftsordnung «patriarchalisch» sein müsse. Der moderne Rationalismus wendet — seit Locke[68] — ein, die Familie sei ein singulärer Fall durch die natürliche Ungleichheit der Familienglieder, namentlich der Erwachsenen und der Unerwachsenen, derer also, die «schon vernünftig», und derer, die «noch nicht vernünftig» seien. In der Gesellschaft dagegen müsse jeder als vernünftig, mithin auch jeder als gleich betrachtet werden; darum komme die Familie als Urbild der gesellschaftlichen Ordnung nicht in Betracht. Jedes patriarchalische Schema bedeute eine Unmündigkeitserklärung, also eine Entwürdigung eines Teils der menschlichen Gesellschaft.

An diesem Einwand ist das eine richtig, dass die Familie in der Tat etwas Besonderes, und dass darum die Ordnung der Familie, die auf der Ungleichheit der Mündigen und Unmündigen beruht, nicht ohne weiteres auf die Gesellschaft als ganze übertragen werden dürfe. Unrichtig, verheerend aber ist die Meinung, dass in der Gesellschaft darum, weil alle als vernünftig anzusprechen seien, das Prinzip der Ungleichheit nicht mehr in Frage komme. Die Ungleichheit der Menschen ist ja auch ausserhalb der Familie keine Bagatelle; die Gleichheit ist auch dort eine leere Behauptung, wenn damit nicht die gleiche Personwürde gemeint ist, die aber auch in der Familie die Voraussetzung ist. Ungleichheit der Art und Funktion ist das, was die Menschen überhaupt als geschaffene charakterisiert. Diese Ungleichheit aber ist nicht, wie die Rationalisten meinen, als grössere oder geringere Vernünftigkeit, als etwas Quantitatives, als Abweichung vom Ideal der Vernünftigkeit zu beurteilen. Ungleichheit ist vielmehr

etwas Qualitatives, und darin liegt, wie wir sahen, die Möglichkeit konkreter Ergänzungsgemeinschaft. Durch Ungleichheit erhält das menschliche Leben seinen Reichtum als gegenseitiges Geben und Nehmen, als gegenseitiges einander-zuhilfe-Kommen und aufeinander-Angewiesensein. Auf der Ungleichheit beruht die Möglichkeit, die gesellschaftliche Ordnung als Dienst-Organismus aufzufassen. Echte soziale Struktur hat weder mit politischen Vorzugsrechten noch mit wirtschaftlichen Vorteilen etwas zu tun. Der höhere «Rang» ist vielmehr der Ausdruck davon, dass Menschen gleicher Personwürde durch verschiedenen Dienst — der ihrer verschiedenen Art entspricht — in einer auf Ergänzung beruhenden Gemeinschaft stehen.

Das seit der französischen Revolution einzig übriggebliebene echt «ständische» Gebilde ist die Armee. Wir Schweizer, die wir von alters her das Volksheer kennen, haben den grossen Vorzug, dass uns unsere Armee immer als Dienstgemeinschaft bewusst blieb. Wir sagen schlechtweg: Er ist «im Dienst», er «hat Dienst» — und meinen damit den Militärdienst. Unsere Armee ist ein Dienstorganismus, wo einer für den anderen da ist, in seiner Verschiedenheit des «Standes». Der General «dient» genau so wie der einfache Soldat. Aber keinem Verständigen fällt es ein zu denken, der General sollte durch Soldatenräte gewählt werden, vor ihnen Rechenschaft ablegen und je nach dem Ausfall dieser Rechenschaftsablage von ihnen «bestätigt» oder abgesetzt werden. Jeder weiss, dass das das Ende der Armee wäre. Eine nach formaler Demokratie konstituierte Armee ist ein Ding der Unmöglichkeit. Kein Schweizer aber zweifelt daran, dass gerade die hierarchisch gegliederte Armee eine legitime Einrichtung unserer Demokratie sei.

In der Armee gibt es echte Befehlsgewalt, undelegierte Autorität. Der General ist *für* die Soldaten verantwortlich, aber nicht *vor* den Soldaten. Diese Befehlsgewalt ist notwendig um des Zweckes der Armee willen; nur eine Armee mit solcher Befehlsgewalt ist schlagkräftig. Aus dem Zweck dieses Dienstes folgt die Abstufung der «Chargen», der Kom-

petenzen und Verantwortlichkeiten. Ihre Möglichkeit aber beruht auf der Verschiedenheit des Könnens. Nicht jeder kann General sein, nicht jeder hat dazu das Zeug. An die Spitze der Armee «gehört» der, der dazu das Zeug hat, der das kann. Der Wahlmechanismus, durch den die einzelnen Stufen dieser hierarchischen Rangordnung besetzt werden, hat nicht den Zweck, die Gewählten von den Wählenden abhängig zu machen, so dass sie vor ihnen Rechenschaft ablegen müssten: das wäre delegierte Autorität und diese wäre das Ende der Armee. Vielmehr hat er lediglich den Zweck, den herauszufinden, der dazu das Zeug hat, dem man diese Befehlsgewalt anvertrauen kann. Dieser Mechanismus mag mehr oder weniger zweckmässig sein, er mag mehr oder weniger gut im Sinn der Institution funktionieren — auf alle Fälle ist dies sein Zweck: den für die echte Befehlsgewalt in Betracht Kommenden zu bestimmen und ihm diese dann auch wirklich zu geben. In der Armee hat jeder seinen Platz, mit ihm seine besondere, grössere oder kleinere Verantwortung für das Ganze und die ihr entsprechende Kompetenz. Keiner ist ohne Verantwortung, ohne Kompetenz — auch nicht der einfache Soldat —, und wehe der Armee, in der nicht auch der einzelne Soldat als vollwertiges Glied der Gemeinschaft gewürdigt wird! Aber in der Armee gibt es eine streng geordnete, durch den Zweck bedingte Kompetenzabstufung, eine abgestufte, aber immer echte, nicht-delegierte Befehlsgewalt, die nicht nur nach unten, sondern auch nach oben festgefügt ist. So wenig als der Soldat dem Hauptmann, so wenig soll der Oberst oder Major dem Hauptmann in das hineinreden, was zur Kompetenz des Hauptmanns gehört. Ein schlechter Offizier, der nicht die volle Kompetenz der ihm Unterstellten respektiert! Auch die Armee hat also, mit der echten Autorität verbunden, das Prinzip der abgestuften Mitverantwortung. Gerade dadurch ist sie ein lebendiges Dienstganzes, ein Gefüge von gegenseitiger Verantwortlichkeit und sich ergänzenden Dienstleistungen. Kein verständiger Soldat fühlt sich dadurch entwürdigt, dass ihm der Offizier zu befehlen hat,

ohne ihm über das Rechenschaft zu geben, was er ihm befiehlt. Aber der Offizier kann das Vertrauen der Mannschaft nur bewahren, wenn sie den Eindruck gewinnt, dass seine Befehle in der Sache begründet und dass sie in Verantwortung gegenüber dem Dienstganzen gefasst sind. So ist die rechte Armee neben der Familie ein Musterbeispiel patriarchalischer sozialer Struktur.

Auch die Armee ist aber nur ein Beispiel echter Ordnung; durch ihren besonderen Zweck hat sie ihre besondere Struktur, ihre besondere Art der gestuften Befehlsgewalt. Es kann sich also nicht darum handeln, die Gesellschaftsordnung zu militarisieren. Die militärische Hierarchie ist nur ein Beispiel echter sozialer Gliederung, nicht aber ihr Prinzip. Der Irrtum, dass in der Wirtschaft eine — zwar nicht gleiche, aber — analoge Gliederung nicht in Frage komme, ist eine Folge einerseits des individualistischen Kapitalismus, des Herr-im-Haus-Standpunktes, anderseits der dagegen reagierenden rationalistisch-egalitären Klassenkampftheorie. Beide verstehen die Wirtschaft nicht mehr als Dienstgemeinschaft, beide verkennen die schöpfungsmässige Verbundenheit und Verantwortlichkeit. Jene Art von Kapitalisten und Unternehmern, die ihre Arbeiter lediglich als «Produktionsfaktoren», als «hands» betrachten, die der «Herr», wenn es ihm besser rentiert, ohne weiteres entlässt, um sie durch Maschinen zu ersetzen, der sich mit ihnen durch nichts verbunden weiss als durch sein augenblickliches Profitinteresse, verleugnet seine Dienstverbundenheit mit ihnen; er betrachtet sie so, wie ein schlechter General seine Soldaten als «Kanonenfutter» betrachtet. Umgekehrt verleugnet der marxistische Arbeiter, der auch in einem ganz anders eingestellten, verantwortungsbewussten Arbeitgeber bloss den Ausbeuter sieht, seinerseits die Arbeitsgemeinschaft und reisst auseinander, was schöpfungsgemäss zusammengehört. Das primäre Unrecht liegt bei jener Art von Kapitalisten, aber das sekundäre, das als seine Folge entstand und darum verzeihlicher ist, ist nicht

weniger verhängnisvoll. Der Klassenkampf auf beiden Seiten ist die beidseitige Zerstörung der Arbeitsgemeinschaft. Und doch ist gerade die Wirtschaft der Ort, wo die gegenseitige Zusammengehörigkeit, das Angewiesensein des einen auf den anderen, des verantwortungsbewussten Chefs mit seiner sachgebundenen Autorität und des vertrauensvollen Arbeiters mit seiner freiwilligen Unterordnung, durch die schöpfungsmässige Ungleichheit der Art und Funktion und durch die schöpfungsmässige Gleichheit der Personwürde so deutlich wie nur möglich in die Augen springt. Es ist hoch erfreulich, dass wir nach einem Zeitalter des Herr-im-Haus-Kapitalismus und des klassenkämpferischen, kommunistischen Sozialismus, wo Arbeitgeber und Arbeitnehmer als Feinde sich gegenüberstanden, endlich herauszukommen scheinen, dass man anfängt, auf der einen Seite die Verantwortung des Chefs für den Arbeiter, auf der anderen die Verantwortung des Arbeiters für «die Firma» zu begreifen, dass diejenigen, die sie schon lange begriffen hatten, endlich erkennen dürfen, dass ihre Sicht der Dinge allgemein zu werden beginnt.

Die Einsicht ist auf Seiten der Arbeitgeber wie der Arbeitnehmer im Wachsen, dass man einander nötig hat, dass weder der selbstverantwortende Unternehmer und Industrieführer entbehrt werden kann, noch auch der Lohnarbeiter als käufliches Produktionsmittel betrachtet werden darf. Aber noch versperren ein individualistisches Freiheitsideal einerseits, ein kollektivistisches, aber auf dem gleichen rationalistischen Grund der Gleichheitsidee gewachsenes Gleichheitsideal anderseits den Weg zur vollen Einsicht in die Notwendigkeit wirklicher «Berufsgemeinschaft». Noch wollen viele Unternehmer oder Grosswerkzeug-Eigentümer nicht einsehen, dass sie in einem Dienstganzen stehen, dass Selbständigkeit der Führung nicht heisst: machen können, was man will. Noch haben sie nicht verstanden, dass Eigentum am Produktionsmittel nicht heisst: freie Ausnützung der sich bietenden Gewinnchancen auf Kosten der Mitproduzierenden. Und noch wollen auf der anderen

Seite so viele Arbeiter nicht einsehen, dass formale Wirtschaftsdemokratie genau so unsinnig und ruinös wäre wie formale Armeedemokratie. Noch glauben sie an das Heilmittel der Kollektivierung des Eigentums an Produktionsmitteln und sehen nicht, dass eine kollektivistische Wirtschaft gegen Ausbeutung und Tyrannei ebensowenig Gewähr bietet wie eine individualistische, dass nur die Formen der Ausbeutung und Tyrannei anders würden, nicht aber diese selbst. Vor allem sehen viele von ihnen nicht, dass es auch in der Wirtschaft der echten, undelegierten Autorität bedarf, der hierarchisch geordneten, verantwortungsvollen Entscheidungskompetenz, da auch die Wirtschaft, wie das Heer, einen kämpferischen Charakter haben muss, wenn auch der Kampf hier nicht Menschen, sondern wirtschaftlich-technischen Schwierigkeiten gilt.

Die echte, gerechte, hierarchisch-patriarchalische Struktur der Wirtschaft aber ist im Kommen überall da, wo Arbeitgeber und Arbeitnehmer ihre Arbeit als Dienst- oder Berufsgemeinschaft verstehen. Der verantwortungsvolle Wirtschaftsführer mit echter, undelegierter Befehlsgewalt weiss um seine Notwendigkeit so gut, als verständige Arbeiter um sie wissen. Warum sollte jede Bubengruppe, die «Räuberlis» spielt und zuallererst einen Räuberhauptmann wählt, um die Notwendigkeit der Führung wissen, nicht aber die Arbeiter? Aber der verantwortungsbewusste Wirtschaftsführer weiss auch, dass er diese Befehlsgewalt nicht für sich hat, sondern um des Ganzen willen, dass er zwar nicht *vor* seinen Arbeitern, aber *für* seine Arbeiter verantwortlich ist, dass er, dem allein die letzte Entscheidung in voller, ungeteilter Verantwortung zukommt, seinen Unterstellten Mitverantwortung geben muss, nach dem Mass ihrer wirklichen Kompetenz, dass er die ganze Arbeiterschaft schrittweise in die Mitverantwortung am Geschäftsgang hineinziehen, dass er sie in jedem Fall als vollwertige Glieder der wirtschaftlichen Arbeitsgemeinschaft betrachten und behandeln muss. Nicht darin kann die Lösung liegen, dass alle Arbeiter fixbesoldete Angestellte des alleini-

gen Arbeitgebers Staat werden, dass also an die Stelle echter wirtschaftlicher Gemeinschaft der politische formal-demokratische Schematismus tritt; noch auch darin, dass die Arbeitersyndikate[69] selbst die einzigen Eigentümer an den Produktionsmitteln und also Produktionsmonopolisten werden — was notwendig zur Ausbeutung der Konsumenten führen müsste; sondern darin, dass die Wirtschaft ihre Freiheit behält, aber sich selbst als Dienstganzes verstehen lernt — und, wo sie es nicht selbst lernt, vom Staate dazu gezwungen wird, es zu lernen. Die im wahren Sinn patriarchalische Wirtschaftsordnung, welche die verantwortungsvolle Entscheidungsfreiheit der Oberen mit verantwortlicher Gebundenheit an die Interessen der Unteren und mit ihrer abgestuften Mitverantwortung verbindet, ist die gerechte Sozialordnung auf dem Gebiete der Wirtschaft.

Es ist ein verhängnisvoller Fatalismus, zu glauben, der Massenmensch sei das notwendige Produkt der Industrialisierung und Technifizierung. Die Technik ist niemals der Feind des Menschlichen; scheint sie es, so ist das bloss ein Zeichen davon, dass die menschliche Gesellschaft bereits in einem Prozess der Gemeinschaftszersetzung begriffen ist, den die Maschine und die Lokomotive nur beschleunigten. Die grosse Zahl schafft Probleme, gewiss, aber keine unüberwindlichen; der Mensch ist dazu geschaffen und ausgestattet, auch mit den grossen Zahlen fertig zu werden. Das wirkliche Problem ist immer nur das Verhältnis zum anderen Menschen, das Wissen um die Gerechtigkeit und der Wille zur Gerechtigkeit. Auch eine Grossindustrie kann, wenn sie föderalistisch, auf konkreten Werkstattgemeinschaften aufgebaut ist, im Sinn der «Berufsgemeinschaft» organisiert werden. Man baue den Herr-im-Haus-Standpunkt auf der einen, den Klassenkampf auf der andern Seite ab, so ist die Bahn frei für echte berufsständische Wirtschaftsordnung, in der jedem das Seine gegeben wird, weil jeder an seinem Platz sein Recht und seine Ehre hat.

Die Ehre ist mit echter sozialer Struktur aufs engste verbunden; sie ist vom selben Zerfall bedroht wie diese selbst. In der Familie hat jedes Glied seine besondere Ehre — eine andere Ehre hat der Vater, eine andere die Mutter, eine andere das Kind. Dieses Spezifische der Ehre hängt an der spezifischen Funktion und Stellung innerhalb des Ganzen. Das Musterbeispiel für die Ehre ist wiederum die Armee; sie ist auch der Ort, wo der Ehrbegriff verhältnismässig intakt geblieben ist. Der Offizier hat eine andere Ehre als der Soldat, darum weil er eine andere Verantwortung, einen anderen Rang im Dienstganzen hat. Nach christlicher Erkenntnis[70] ist aber «einem jeden die Ehre zu geben, die ihm gebührt».* Die Ehre ist die subjektive Spiegelung des hierarchischen Ordnungsgefüges. Das Entsetzlichste an der durch den verantwortungslosen Kapitalismus geschaffenen Wirtschaftsanarchie sind nicht die schlechten Löhne, ja nicht einmal die Unsicherheit des Verdienstes und die Arbeitslosigkeit, sondern der Verlust der Ehre des Arbeiters. Indem man die Arbeit des Lohnarbeiters als Ware, als käufliches Produktivmittel betrachtet und ihn merken lässt, dass er «nichts zu sagen hat», hat man ihm seine Ehre geraubt. Der Mensch ist zum Objekt degradiert. Die echtpatriarchalische, das heisst familienähnliche Ordnung gibt ihm seine Ehre wieder, ja sie allein kann sie ihm geben. Denn diese Ehre ist identisch mit der Tatsache, dass er als Person Glied einer Dienstgemeinschaft ist.

Zwanzigstes Kapitel

DIE GERECHTE ORDNUNG DES STAATES

Das Urwesen des Staates ist nicht die Gerechtigkeit, sondern die Macht. Auch der ungerechte Staat ist noch immer Staat, der machtlose Staat aber hört auf, Staat zu sein. Wo immer in

---

* Römerbrief 13, 7.

einem zusammenhängenden Gebiet der Wille der einzelnen Menschen durch einen über ihnen stehenden, gebietenden einheitlichen Willen so gebunden ist, dass dieser sich ihnen gegenüber unbedingt durchsetzen kann, da ist Staat, ob nun dieser mit überlegener Macht gebietende Wille ein gerechter oder ein ungerechter sei. Staat ist die allen einzelnen überlegene Einheit der Willensmacht, der Herrschaftsgewalt. Wir können den Staat, der nur durch Macht, nicht durch Gerechtigkeit charakterisiert ist, einen schlechten, einen rechtswidrigen, einen tyrannischen Staat nennen— aber ein Staat ist er doch. Wir können uns weigern, auf ein solches Machtgebilde den Begriff Staat anzuwenden; dann müssen wir eben ein neues Wort finden, um diese unbedingt überlegene Machteinheit zu bezeichnen und werden dabei erkennen, dass wir eine Realität bezeichnet haben, die uns aus der Geschichte der Staaten anschaulich bekannt ist. Es gibt nun einmal in der Menschengeschichte dieses Phänomen der puren Machtwirklichkeit und ungerechten Herrschaft.

Trotzdem steckt hinter der Weigerung, einem solchen Machtungeheuer das Prädikat Staat beizulegen, eine richtige Beobachtung, nämlich die, dass auf die Dauer kein solches Machtwesen sich erhalten kann, wenn es nicht irgendwie auf die Forderung der Gerechtigkeit Bedacht nimmt. Es besteht ein geheimer Zusammenhang zwischen Ungerechtigkeit und Anarchie auf der einen, Gerechtigkeit und Macht auf der anderen Seite. Eine Räuberbande mag eine zeitlang eine staatsähnliche Herrschaft über ein Gebiet ausüben, aber sie wird bald an ihrer eigenen Willkür zugrunde gehen. Umgekehrt ist die Gerechtigkeit einer staatlichen Machtordnung immer auch ein bedeutendes Element ihrer Stabilität und Kraft. Diesem Zusammenhang von staatlicher Macht und Gerechtigkeit ist zunächst nachzugehen.

1. Die vier Stufen der staatlichen Gerechtigkeit

Obschon es einen rein staatenlosen Zustand der menschlichen Gesellschaft nie gegeben hat und nicht geben kann, müssen wir, um die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Staatsrecht zu verstehen, von dieser abstrakten Möglichkeit, von der Anarchie, ausgehen. Wer der Meinung ist, der Mensch sei von Natur gut, der wird den Zustand der Anarchie als einen vielleicht wünschenswerten, jedenfalls möglichen ansehen und darum die Notwendigkeit des Staates bestreiten. Wer aber anerkennt, dass das Böse, der Trieb zur ungerechten Aneignung dessen, was des anderen ist, zu dem uns bekannten Menschenwesen gehört, wer mit der Machtgier, Habsucht, Brutalität und Selbstsucht des Menschen rechnet, der wird mit dem Begriff der Anarchie das Bild eines unerträglichen, grauenhaft-chaotischen Durcheinander und Widereinander verbinden, in dem sich menschlich gesittetes, höheres kulturelles Leben nicht entfalten kann. Er wird zum Schluss kommen, dass um jeden Preis dieser Zustand der Anarchie aufhören, dass statt An-archie: Archie, das heisst eine Herrschaft sein müsse, die dem «bellum omnium contra omnes» ein Ende setzt. Je mehr Gewicht man bei der Einschätzung des Menschenwesens dem Element «das Böse» beilegt, desto entschiedener wird man die unbedingte Notwendigkeit einer «Archie» anstelle der Anarchie betonen. Diese Erkenntnis liegt dem Urteil zugrunde, der Staat sei eine Ordnung Gottes.* Es ist darum selbstverständlich, dass der christliche Glaube, der in seiner Lehre von der sündigen Verderbtheit des Menschen dem Element des Bösen in der erfahrungsmässigen Menschennatur entscheidende Bedeutung zumisst, für diese Notwendigkeit des Staates ganz besonderes Verständnis hat.

---

* Darum wird im Neuen Testament die göttliche Einsetzung des Staates vom S t r a f recht her begründet (Römerbrief 13, 3 ff.). Im Alten Testament ist das Recht vor allem als Strafrecht ausgebaut.

Gehen wir von der Wirklichkeit des Staates aus, so erkennen wir, dass schon sein blosses Vorhandensein als über den einzelnen stehende, einheitlich gebietende und zwingende Macht eine gewaltige Bedeutung hat. Auch wenn es ein Despot ohne jeden Gerechtigkeitswillen ist, der diese Macht ausübt, so hat schon die blosse Tatsache, dass nunmehr ein zentraler Wille da ist, der das Monopol zwingender Gewalt, vor allem der Tötungsgewalt wirksam für sich in Anspruch nimmt und damit dieses gefährlichste Element den einzelnen entwindet, eine wohltätige Wirkung. Der Zustand der Anarchie, des Faustrechts, hört auf, das äusserste Mass von Gefährdung alles Humanen und Geistigen ist beseitigt, es ist jetzt eine gewisse, wenn auch brutale *Friedensordnung* da. Das ist eine erste Stufe der Gerechtigkeit des Staates. Die Monopolisierung der Gewalt durch den einen, allen einzelnen überlegenen Willen hat, ohne es zu wollen, diese sittigende Wirkung. Wir dürfen sie eine erste Gerechtigkeit nennen, weil sie die Voraussetzung für alle und jede Gerechtigkeit ist. In der Anarchie ist keine Gerechtigkeit *möglich*, denn: «Es kann der Frömmste nicht im Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbar nicht gefällt.» Unter der einheitlich zwingenden Macht aber — sie mag sich im übrigen noch so wenig um Gerechtigkeit kümmern — wird Gerechtigkeit wenigstens möglich, dadurch, dass die gegenseitige Vergewaltigung der einzelnen durch die staatliche Monopolisierung der Gewalt ausgeschaltet wird. Auch ohne es zu wollen garantiert die einheitliche, zwingende Macht das Lebensrecht des einen gegenüber dem anderen, indem sie es sich allein vorbehält, über Leben und Tod zu entscheiden. Jede höhere Gerechtigkeit ist nur insofern eine wirklich höhere, als sie diese primäre, schlechterdings fundamentale Friedensordnung voraussetzen kann.

Auch der Despot kann aber auf die Dauer nicht regieren, ohne dass er sein launisches Willensdiktat in ein allgemein gültiges Gesetz verwandelt. Indem er *Gesetz* proklamiert,

das fortan gelten soll, schafft er bereits eine Ordnung zweiten Grades. Auch wenn dieses Gesetz durchaus nicht aus einem gerechten Willen, sondern blossem Machtwillen entspringt, hat es, ohne es zu wollen, eine Wirkung im Sinne der Gerechtigkeit. Nunmehr untersteht jedermann diesem einen und selben Gesetz. Das Gesetz kann nicht umhin, eine gewisse Gleichheit zu schaffen, und Gleichheit ist ein entscheidendes Element der Gerechtigkeit. Schon die blosse Konstanz gesetzlicher Regelung ist ein Sieg des Geistes über die Ungeistigkeit der Laune und Willkür. Es «gilt» jetzt etwas, man kann sich jetzt auf etwas verlassen, und alle sind durch dieses eine Gesetz in gleicher Weise gebunden; es gilt für alle dasselbe: das Gesetz. Auch der despotische Gesetzgeber kann nicht umhin, seiner eigenen Willkür durch das Gesetz, das er erlässt, Schranken zu setzen; denn auch sein Gesetz kann nicht umhin, eine Dauerregel und eine allgemeine Regel zu sein. Er hat jetzt wenigstens auf einen Teil seiner Willkür verzichtet, er hat seinen Willen an das Gesetz abgetreten. Es ist darum nicht, wie Pascal meint, Stupidität, sondern ein richtiges Empfinden, wenn der einfache Mann schon darüber eine Befriedigung fühlt, dass er nach dem Gesetz behandelt wird — mag auch dieses Gesetz seinem Inhalt nach ein höchst ungerechtes sein. Die blosse Form des Gesetzes, des verallgemeinerten und dauerhaften Willens, ist ein Segen im Vergleich mit der willkürlichen Machtimprovisation. Freilich hat das Gesetz, gerade durch seine Verallgemeinerung, auch eine hemmende, fesselnde Wirkung. «Gesetz wird Unsinn, Wohltat Plage»; alles Gesetz ist eine Schranke der spontanen geistigen Aeusserung, der schöpferischen Improvisation. Da aber staatliches Gesetz selten in den innersten Bereich eindringt, sondern nur äussere Dinge regelt, fällt diese Hemmung kaum ins Gewicht gegenüber der wohltätigen Wirkung der Stabilisierung und Gleichheit.

Nun gibt es aber den Unterschied zwischen «gerechtem» und «ungerechtem» Gesetz. Das *gerechte Gesetz* ist die

dritte Stufe der staatlichen Gerechtigkeit. Das gerechte Gesetz, im Unterschied zum ungerechten, ist dasjenige, das die schöpfungsmässigen Menschenrechte des einzelnen und der Gemeinschaften zur Geltung bringt. Kein juristischer Formalismus und keine historisierenden Argumente gegen das Naturrecht können die Tatsache beseitigen, dass es Forderungen der Gerechtigkeit gibt, die in Gesetze zu fassen Aufgabe des gerechten Gesetzgebers ist. Ein grosser Teil der Staatengeschichte ist die Geschichte davon, wie dem blossen Machtwesen Staat gerechte Gesetze abgerungen werden, davon, wie die Forderungen der Gerechtigkeit in langen Machtkämpfen im staatlichen Gesetz verwirklicht werden. Noch ist hier nicht nach der gerechten Verteilung der staatlichen Macht gefragt. Die Gerechtigkeit der in einem Staate geltenden Gesetze ist zunächst unabhängig davon, wer diese Gesetze erlässt und für ihre Durchführung besorgt ist. Es kann auch ein absoluter Monarch gerechte Gesetze erlassen und im Sinne solcher Gerechtigkeit regieren. Es kann umgekehrt auch in einer Republik oder Demokratie durch den Willen der Mehrheit ungerechtes Gesetz geschaffen und gerechtes Gesetz, das nötig wäre, nicht geschaffen werden. Die Frage der Gerechtigkeit des Gesetzes ist zunächst unabhängig von der der Machtverteilung im Staate. Es ist im Gegenteil ein verhängnisvolles Vorurteil der Neuzeit, die republikanische oder demokratische Staatsverfassung als solche, die blosse Tatsache, dass das Volk selbst die staatliche Herrschaft ausübt, verbürge die Gerechtigkeit der Gesetze. Das klassische Gegenbeispiel dieses neuzeitlichen Vorurteils bildet die athenische Demokratie im nachperikleischen Zeitalter. Nicht das ist entscheidend, wer die Macht im Staate hat, sondern ob diese tatsächlich die Herrschaft ausübende Macht von der Einsicht in das Gerechte und vom Willen zur Gerechtigkeit geleitet sei.

Erst in letzter Linie greift die Forderung der Gerechtigkeit auch in das Gebiet der Machtausübung selbst ein, und es entsteht so die Forderung nach einer gerechten Machtver-

teilung im Staat. Das ist die vierte Stufe der Gerechtigkeit. Der Blick auf die Geschichte der Neuzeit zeigt eine wahrhaft verhängnisvolle Umkehrung dieser Stufenfolge, eine verheerende Ueberschätzung dieser letzten, vierten Stufe der Gerechtigkeit.[72] Diese Verkehrung und Ueberschätzung beruht ihrerseits auf dem rationalistischen Optimismus, dass «das Volk», wenn es nur die Macht habe, schon von selbst für das wahrhaft Gerechte sorgen werde.

Um von vornherein keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Die Demokratie ist zweifellos, da wo die Bedingungen für sie gegeben sind, die gerechteste aller Staatsformen, darum weil sie jeden zum Mitverantwortlichen der staatlichen Machtausübung macht. Aber damit ist auch schon gesagt, dass nicht unter allen Umständen die Demokratie die beste, die am meisten für Gerechtigkeit Gewähr leistende Ordnung des Staates sei; sie ist das nur unter bestimmten Voraussetzungen, die namentlich wir Schweizer, die wir seit längerer Zeit als irgendein Volk der Erde unter demokratischen Einrichtungen gelebt haben, nur allzu leicht geneigt sind, als allgemein gegeben anzunehmen. Die Demokratie kann unter Umständen die schlechteste aller staatlichen Ordnungen sein — dann nämlich, wenn das Volk für sie nicht reif ist, dann, wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse so zerrüttet sind, dass nur ein starker zentraler Wille, eine «starke Hand» imstande ist, die offene oder latente gesellschaftliche Anarchie zu bändigen.

Diese Beurteilung ergibt sich notwendig aus dem vorhin über die Stufen der Gerechtigkeit Ausgeführten. Das Grunderfordernis staatlicher Gerechtigkeit ist die der Anarchie entgegengesetzte Archie, die Fähigkeit des Staates, überhaupt Ordnung und Frieden im Lande zu schaffen. Ist das in der demokratischen Form möglich — desto besser; ist es aber in dieser Form nicht möglich, dann ist jede andere Form, in der es möglich ist, die bessere, und wäre es die Diktatur eines einzelnen.

Und dass die Demokratie zu dieser primären Leistung, Ordnung zu schaffen, befähigt sei, ist nun eben durchaus nicht

eine Selbstverständlichkeit. Demokratie ist nämlich eine höchste Begrenzung staatlicher Befehlsgewalt durch den Willen des Volkes. In der Demokratie ist das Machtwesen des Staates am meisten von innen heraus begrenzt, so sehr, dass er als Machtwesen kaum mehr in Erscheinung tritt. Darum ist die Demokratie immer durch die Anarchie gefährdet; sie ist jederzeit in Gefahr, die Gewalt über die auseinanderstrebenden und widereinander kämpfenden Kräfte im Volk zu verlieren.[73] Nur eine lange, solide Tradition, eine jahrhundertelange Schule im Sinne staatlicher Freiheit, macht die Demokratie gegen die anarchische Gefahr immun. Demokratie setzt eine in den einzelnen Bürgern lebendige Einsicht in die Notwendigkeiten des Staates voraus. Wo diese bei der Mehrheit nicht vorausgesetzt werden kann, steht die Demokratie immer am Rande der Anarchie. Nur wo die staatliche Macht innerlich so fest gefügt ist, dass das anarchische Auseinanderbrechen der einzelnen Volksgruppen nicht in Frage kommt, steht ihre Ueberlegenheit über jede andere Staatsform ausser Zweifel. Es gilt hier der Satz: Corruptio optimi — pessima. Das ist der Vorbehalt, der sich von der ersten Stufe der Gerechtigkeit her ergibt. Nicht weniger wichtig ist aber der von der zweiten und dritten Stufe.

Wichtiger als die Frage: Demokratie oder Nichtdemokratie, ist auf alle Fälle die Frage: gerechte oder ungerechte Gesetze und Regierung.[74] Nun ist es aber ein modernes Axiom von sehr zweifelhafter Gültigkeit, die Gesetze und die Regierungsführung werden von selber gerecht, wenn man nur die Mehrheit des Volkes über sie entscheiden lasse.[74] Auch in einer so gesunden Demokratie wie der Schweiz hat man es wieder und wieder erleben müssen, dass die Mehrheit des Volkes das gerechte Gesetz verwarf und das ungerechte Gesetz wählte. Das kann uns Schweizer an unserer Demokratie nicht irre machen, weil sich im grossen ganzen der «politische Instinkt» und der staatliche Gerechtigkeitswille unseres Volkes dank der jahrhundertelangen Schulung bewährt haben. Aber es

lässt einen darauf aufmerksam werden, dass die demokratischen Freiheiten, die «Volkssouveränität», zur Gerechtigkeit der Gesetze gar nicht — wie Rousseau meint — im Verhältnis einer prästabilierten Harmonie stehen.[75] Nicht nur Aristoteles, sondern auch Calvin hat auf die Gefahren aufmerksam gemacht, dass die Demokratie leicht in Ochlokratie ausarte. Aristoteles redete aus der schauerlichen Erfahrung der Pöbelherrschaft heraus, die den Untergang des athenischen Staates zur Folge gehabt hatte, und Calvin war ein zu guter Kenner der menschlichen Natur, um zu glauben, man brauche nur jedem Menschen einen Stimmzettel in die Hand zu drücken, um für die Gesundheit und Gerechtigkeit des Staates Gewähr zu haben. Erstens kann der Wille der Mehrheit ein furchtbarer Tyrann für die unterliegende Minderheit sein, zweitens kann er ebensogut wie der Wille des einzelnen das momentan Angenehme dem wahrhaft Gerechten und Notwendigen vorziehen. Der unbedingte Glaube an die Gerechtigkeitsgarantie der demokratischen Staatsform kann nur da blühen, wo man, mit Rousseau, an die Güte der Menschennatur glaubt. Wer aber weiss, was für dämonische Gewalten in ihr stecken, wird vom Willen der Mehrheit sicher nicht ohne weiteres die Verwirklichung des Gerechten erwarten.

Gewiss, man kann ja auch, wie Rousseau,[74] darauf spekulieren, dass das Gerechte als Resultante der einzelnen Gruppenegoismen, als der notwendige Kompromiss zwischen den egoistischen Strebungen der einzelnen hervorgehen werde, also darauf, dass die Ungerechtigkeit der einen die Ungerechtigkeit der anderen schon korrigieren werde. Wer sieht aber nicht die Gefährlichkeit einer solchen Spekulation? Niemals wird so das wirklich gerechte Gesetz entstehen. Das kann nur da geschehen, wo man voraussetzen kann, dass im Volk ein genügendes Mass von Gerechtigkeitssinn vorhanden ist, dass es genug Bürger gibt, die fähig und willig sind, das Wohl des Ganzen über ihr Privatinteresse zu stellen. Das heisst aber: Demokratie wird nur da einen gerechten Zustand hervorbringen, wo

ein erhebliches Mass sittlicher und politischer Reife vorausgesetzt werden kann. Wo aber der Demos zu einem Ochlos geworden ist, da bestehen gerade in der Demokratie für die Gerechtigkeit schlechte Aussichten. Es ist darum höchst verhängnisvoll, dass der Kampf gegen den totalen Staat, der in der Tat *der* Kampf unserer Zeit ist, im Namen der Demokratie geführt wird, während das Problem des totalen Staates mit dem der Demokratie so gut wie nichts zu tun hat (s. o. S. 166). Nicht um die Demokratie geht es heute, sondern um die soziale Gerechtigkeit und um die reale Freiheit der Bürger, die einerseits vom monopolistischen Grosskapitalismus, anderseits vom kommunistischen Syndikalismus und Totalstaat bedroht sind.

2. Die Ungerechtigkeit des totalen Staates

Die Geschichte kennt viele Beispiele von gerechten Alleinherrschern — dem israelitischen Volk war die Regierung des Diktators David das Ideal gerechter Regierung. Der totale Staat aber ist an sich ungerecht. Nicht weil er brutal oder machthungrig ist; Brutalität und Machthunger waren sehr oft das Kennzeichen von nicht totalen Staaten, und umgekehrt kann der totale Staat sehr wohl ohne Brutalität und ohne imperialistische Gelüste gedacht werden. Die fundamentale Ungerechtigkeit des totalen Staates ist, wie er selbst, etwas Neues in der Weltgeschichte: Die Allstaatlichkeit. Der totale Staat macht den Menschen zum Werkzeug des Staates, statt dass der Staat das Werkzeug des Menschen ist. Die Verstaatlichung alles Lebens, ja des Menschen selbst — das ist das Unrecht des totalen Staates, und das ist das Neue. Er macht sich ganz und gar zum Herrn des Menschen, er masst sich an, den Menschen zu formen wie er will; er beansprucht den Menschen ganz und gar, nach Leib, Seele und Geist. Diktaturen hat es zu allen Zeiten gegeben; den totalen Staat gibt es

seit 1917.[76] Sein Merkmal ist die vollständige Kontrolle über das ganze, innere und äussere, religiöse, kulturelle, wirtschaftliche Leben all seiner Bürger.

Weil der Staat von gestern die Mittel zu solcher Kontrolle noch gar nicht besass, konnte er nicht total sein. Es gibt in der früheren Geschichte Annäherungen an den totalen Staat, namentlich dort, wo er um einer Rechtgläubigkeit willen das Innenleben seiner Bürger zu beherrschen versuchte; aber in diesen Fällen blieb noch immer ein weiter staatsfreier Raum, namentlich im Bereich der Wirtschaft und Kultur. Zur totalen Beherrschung ist er erst fähig geworden durch die moderne Technik der Raumbeherrschung, der Organisation und der Massenbeeinflussung. Die Ueberlegenheit der mechanischen Waffen, deren Herstellung und Gebrauch er monopolistisch beherrscht, erlaubt ihm, diese Totalität auch gegen jeden innern Widerstand durchzusetzen. Viel wichtiger aber ist für ihn das Monopol der Meinungserzeugung, das heisst der Schule, der Presse, der Propagandamittel überhaupt, zugleich mit der Organisation einer unbedingt wirksamen Nachrichten- und Propaganda*zensur*. Sein Konflikt mit der Kirche ist darum kein Zufall, sondern unvermeidlich,[77] solange wenigstens eine Kirche da ist, die um die unbedingte Notwendigkeit ihrer innern Selbständigkeit weiss. Gerade diese innere, noch viel mehr als die äussere Selbständigkeit der Kirche kann er nicht dulden, weil er die Seele des Menschen haben will. Gerade sie will er beherrschen und formen, nach seinem Bilde. Vollendet aber wird der totale Staat erst dadurch, dass er auch das Monopol des Wirtschaftens an sich zieht, indem er durch den Staatskommunismus das Privateigentum an Produktionsmitteln und die private Wirtschaftsführung abschafft. Das mögen sich alle diejenigen klarmachen, denen die Verstaatlichung der Produktionsmittel als das erstrebenswerte Ziel erscheint: Sie sind die Schrittmacher des totalen Staates, auch wenn sie das nicht wissen und nicht wollen. Im totalen Staat ist der Mensch total dem Staat verkauft, Staatssklave.

Wir verstehen das Wesen des totalen Staates vielleicht am besten, wenn wir von seinem extremen Gegenteil ausgehen: vom Staat des individualistischen Liberalismus. Hier herrscht das gegenteilige Prinzip: Der Raum des Staates soll ein minimaler sein, damit der Freiheitsraum des Individuums ein maximaler sein könne. Ist dort die im Staat organisierte Gemeinschaft alles, so hier das gemeinschaftslose Individuum. Die Funktionen des Staates sind auf das absolut Unentbehrliche beschränkt: Militär, Polizei, Gerichtswesen. Das Leben der Menschen ist möglichst nicht durch staatliche Gesetze und staatliche Eingriffe geregelt. Der Staat redet jedem möglichst wenig drein; das Wirtschaftsleben vollzieht sich ohne Eingriffe des Staates nach seinem eigenen Gesetz von Angebot und Nachfrage, als freier Tausch. Das Leben ist aufgebaut auf dem Prinzip des Laisser-faire, laisser-aller. Das Staatsbudget ist auf ein für uns unfassbares Minimum reduziert. Vom Staat ist möglichst wenig die Rede, er ist ein notwendiges Uebel; je weniger er tut und verlangt, desto besser. Die Erfahrungen des letzten Jahrhunderts und vor allem des letzten Dezenniums in schrittweiser Annäherung an den totalen Staat lassen uns leicht dieses extreme Gegenteil des totalen Staates als Ideal erscheinen.[78]. Vergessen wir aber nicht, dass dieses Prinzip der Staatsabstinenz sich sehr zu ungunsten der wirtschaftlich Schwachen und zu ungunsten der Gemeinschaft überhaupt auswirkt. Der schwache einzelne wird die Beute der asozialen Wirtschaftsmächte; das gemeinschaftliche Leben und die gemeinschaftlichen Interessen entbehren vollkommen der staatlichen Stützen; die Freiheit des Individuums führt zu einem Zustand, der jedenfalls in der Wirtschaft dem der Anarchie nicht unähnlich ist. Die Machtbefugnisse, die dem Staate eingeräumt werden, sind so gering, dass er seine ureigensten Funktionen, die Ueberwindung der immer latenten Anarchie und die Sorge für öffentliche Gerechtigkeit und Wohlfahrt, nur ungenügend zu bewältigen vermag.

Wiederum zeigt sich, dass die Gerechtigkeit staatlicher Ordnung, wie der christliche Glaube sie verstehen muss, weder

auf die individualistische Freiheit noch auf den kollektivistischen Staatstotalitarismus hinweist. Ebenso wie der totale Staat das Recht des Individuums, so lässt der individualistisch konzipierte Staat die Rechte der Gemeinschaft verkümmern. Während der totale Staat alles und jedes durch sein Gesetz reglementiert und durch seine Hand dirigiert, versäumt der individualistische Staat die Aufgabe, durch sein Gesetz Gerechtigkeit zu schaffen, wo sie nicht aus der freien sittlichen Kraft der Individuen von selbst entsteht. Darum ist der individualistische, liberale Staat ebensosehr das Ideal eines gesättigten Bürgertums, als der kommunistische Totalstaat die grosse Versuchung für hungrige Arbeitermassen ist.

In welcher Mitte zwischen diesen beiden Extremen der wahre Staat liegt, ist nicht ein- für allemal zu sagen. Vielmehr hängt das ganz von der sittlichen Kraft der einzelnen und der freien gesellschaftlichen Gruppen ab. Je kräftiger die staatsfreie Gerechtigkeit, das soziale Ethos entwickelt ist, und je durchgreifender es ohne staatlichen Zwang, aus eigener Kraft, die Sozietät nach dem Gesetz der Gerechtigkeit formt, desto mehr kann der staatlichen Hilfe entbehrt werden. Der Staat soll ja, das ist christliche Grunderkenntnis, nur da eingreifen, wo die einzelnen, die Familien, die freien gesellschaftlichen Gruppen, die Kirche, die Gemeinden ihrer Aufgabe nicht zu genügen vermögen. Alle Gerechtigkeit, die der Staat schafft, ist nur ein Notbehelf für die Gerechtigkeit, die die menschliche Gesellschaft von selbst schaffen sollte. Je näher die Gesellschaft dieser Idee kommt, desto «liberaler» kann der Staat, desto grösser darf der staatsfreie Raum sein. Umgekehrt, je mehr die sittliche Kraft der Gesellschaft versagt, desto mehr Aufgaben muss der Staat übernehmen, desto grösser wird der Bereich staatlicher Zwangsgerechtigkeit, desto mehr muss sich der Staat dem totalen nähern.

Darum ist das Aufkommen des totalen Staates zunächst und zuerst ganz einfach ein Gericht über den kläglichen sittlichen

Zustand der neuzeitlichen Gesellschaft. Wir dürfen uns nicht scheuen hinzuzufügen: ein Gericht auch über die christliche Kirche, über ihre mangelnde Kraft, die Gesellschaft sittlich, im Sinn der schöpfungsmässigen Gerechtigkeit zu gestalten. Nehmen wir als Beispiel die heute schon ungeheuerlich angewachsene Fürsorgetätigkeit des Staates. Sie wäre nicht nötig, wenn nicht die Familie, die Sippe, die Gemeinde, die christliche Gemeinde und die wirtschaftliche Arbeitsgemeinschaft in so hohem Grade versagten. Hätte zum Beispiel die Industrie in ihrer Blütezeit nicht, auf Grund des falsch verstandenen Eigentumsbegriffs, den wirtschaftlichen Ertrag in Form von hohen Dividenden und Unternehmergewinnen einseitig den Kapitaleigentümern zugewendet, sondern — nach Abzug der notwendigen Reserven und Investitionskapitalien — in gerechte Löhne und in Fürsorgeinstitute für ihre Arbeiter verwandelt, so wären niemals dem Staate so gewaltige Fürsorgepflichten erwachsen. Hätte die christliche Kirche in der Zeit, wo ihr Ansehen und ihre Autorität noch einigermassen intakt waren, ihre vermögenden Glieder kräftiger an ihre sozialen Pflichten — im Sinne der Gerechtigkeitsforderung, nicht des Almosens — ermahnt und durch Kirchenzucht für die Wirksamkeit dieser Mahnung gesorgt, so wäre es wohl nie zur Bildung eines Proletariates gekommen. Das überall so gewaltig angeschwollene Sozialbudget des Staates ist die Folge einer sittlichen Defizienz, über deren Grösse man sich wohl selten die rechten Vorstellungen zu machen getraut. Die unwillkürliche, scheinbar schicksalsmässige Tendenz zum totalen Staat, die nicht nur bei einigen, sondern bei allen Völkern, auch bei denen mit unbedingt demokratischen Idealen, vorhanden ist, lässt wie an einem Barometer ein sittliches «Tief» ablesen. Das erweist sich nirgends deutlicher als darin, dass weitherum die proletarisierte Arbeiterschaft lieber die Knechtschaft des kommunistischen totalen Staates auf sich nähme, als weiterhin die Entbehrungen zu ertragen, die ihr durch die fehlende soziale Gerechtigkeit im liberalen Staat erwachsen sind.

Verhängnisvoll aber ist die Verblendung, die in der irrtümlichen Meinung zum Vorschein kommt, das kräftigste und genügende Gegengift gegen den totalen Staat sei die Demokratie. Die formale politische Demokratie als solche bietet nicht die geringste Gewähr für d i e Gerechtigkeit, auf die es heute vor allem ankommt: die sozial-wirtschaftliche. Im Gegenteil, der formal-demokratische Staat hat, seinem Ursprung nach, eine stark individualistische Tendenz, eine Neigung zum wirtschaftlichen Laisser-faire. Wenn aber soziale Gerechtigkeit nicht auf demokratischem Wege zu haben ist, so wird die unter der Ungerechtigkeit am meisten leidende Gesellschaftsschicht unbedenklich die Diktatur des Proletariats im totalen Staate der formalen Demokratie vorziehen. Das ist die bittere Wahrheit, die das liberale Bürgertum sich entweder sagen lässt, oder an der es eines Tages zugrunde gehen wird. Auch der Arbeiter liebt die Freiheit; aber es ist ihm nicht zu verargen, dass ihm die soziale Gerechtigkeit noch wichtiger ist als sie. Wird sie nicht im Rahmen einer demokratischen Staatsordnung, sei es nun auf rein gesellschaftlichem oder auf staatlichem Wege, verwirklicht, so wird das Proletariat diesem demokratischen Staat den Rücken kehren und der Unfreiheit des kommunistischen Totalstaates zujubeln, der ihm, wenn auch trügerisch, wenigstens soziale Sicherheit verspricht.

3. Gerechtes Recht

Zwischen dem Denken der Grosszahl der Juristen und dem der anderen Menschen besteht seit längerer Zeit eine tiefe Kluft. Der gewöhnliche Mann ist der Meinung, dass es Recht gebe, auch wo es kein staatliches Gesetz gibt: vorstaatliches, ausserstaatliches Recht. Er sagt: Ich habe ein Recht auf dies und das, auch wenn kein staatliches Gesetz ihm dieses Recht einräumt; er erwartet, dass der Staat in seiner Rechtssetzung sich bemühe, dieses Recht, das vor der staatlichen Rechts-

setzung besteht, in Gesetze zu fassen, und dass er sich bei der Rechtsprechung nicht nur an das staatliche, sondern auch an dieses «natürliche» Recht halte, sofern das nicht vom staatlichen Recht direkt ausgeschlossen wird. Die meisten Juristen aber sind heute — im Unterschied zu denen fast aller früheren Jahrhunderte — der Meinung, dass es nur staatliches Recht gebe, dass es unangängig, verwirrend und falsch sei, von einem ausserstaatlichen oder vorstaatlichen Recht zu sprechen.[79] Dieser Streit ist zwar nicht nur, aber er ist jedenfalls auch ein Streit um Worte.[80] Es gibt nur wenige Juristen, die bestreiten, dass es Forderungen der Gerechtigkeit gebe, die noch nicht staatliches Recht geworden sind, dass also der Bereich der Gerechtigkeit ein viel weiterer sei als der des staatlichen Rechts. Und auch der Laie, der von Rechten spricht, die noch nicht staatlich sind, weiss, dass das Moment der Rechtsverbindlichkeit im staatlichen Recht ein ganz anderes ist als im vorstaatlichen. Wir können auch, trotzdem wir in diesem Streit mehr auf der Seite des gewöhnlichen Mannes als der gegenwärtigen juristischen Doktrin stehen, den Juristen zugestehen, dass es um der Sauberkeit und Sicherheit staatlicher Rechtspraxis willen notwendig ist, zwischen dem staatlichen Recht und jenen ausserstaatlichen Forderungen der Gerechtigkeit scharf zu unterscheiden. Der Kampf gegen das «Naturrecht», das heisst gegen vor- und ausserstaatliches Recht, wurde ja vor allem geführt, um innerhalb der staatlichen Rechtssphäre keine Einbrüche aus der Region des Naturrechtes zuzulassen, die in der Tat für die staatliche Rechtspraxis eine grosse Gefahr bedeuten. Wir können vielleicht den Streit in der Weise schlichten, dass wir sagen: Es gibt zwar nur staatliches Recht, aber vorstaatliche, ausserstaatliche Gerechtigkeitsforderungen, vorstaatliche «Rechte».

Die staatlich bürgerliche Rechtsordnung ist nun aber durchaus nicht nur, ja vielleicht nicht einmal in erster Linie auf die Gerechtigkeit ausgerichtet. Es gibt im staatlichen Recht

vieles, was mit Gerechtigkeit so gut wie nichts zu tun hat. Der ganze technische Verwaltungs- und Rechtsapparat steht zur Idee der Gerechtigkeit in einem sehr indirekten und manchmal kaum erkennbaren Verhältnis. Das jetzt geltende Recht dieses oder jenes Staates hat seinen Ursprung ebenso sehr in zufälligen, historisch gegebenen Verhältnissen, in Zweckmässigkeitserwägungen, vor allem aber in politischen Machtkonstellationen, wie im Streben nach der Fassung des Gerechten. Das staatliche Recht ist der Inbegriff aller in einem Staate geltenden Regelungen, ganz gleichgültig, ob diese mit den Forderungen der Gerechtigkeit übereinstimmen oder nicht. Vergessen wir doch nicht, dass jedes staatliche Recht auch und vor allem Produkt eines Machtkampfes der verschiedenen Gruppen im Staate ist.

Und doch ist es kein Zufall, dass Recht und Gerechtigkeit nah verwandte Worte sind. Die wichtigsten Rechtsbestimmungen des Staates, seien es nun die des Staatsrechtes, des Zivilrechtes oder des Strafrechtes, regeln Beziehungen von Menschen untereinander, in denen Ansprüche auf bestimmte «Gehörigkeiten», auf etwas, das «zukommt», in Frage stehen, wo darum die Frage der Gerechtigkeit notwendig aufkommen muss. Jede staatliche Rechtsordnung beansprucht letzten Endes eine gerechte Ordnung zu sein. Ihre tiefste Quelle und ihre lebendigste Wirkungskraft ist eben doch das «Rechtsbewusstsein», die Ueberzeugung, dass das, was durch sie gesetzt ist, gerecht sei, dass es «mit Fug und Recht» so gesetzt sei. Bekämen im Rechtsdenken des Volkes die Anschauungen gewisser formalistischer Juristenschulen die Oberhand, für die das Recht überhaupt mit Gerechtigkeit nichts zu tun hat, sondern eine blosse Sache der Zweckmässigkeit, der reibungslosen Geschäftsabwicklung oder der formalen Logik ist — verlöre also das Rechtsdenken das tiefe Pathos der Gerechtigkeit, das ihm seit ältester Zeit innewohnte, und das dem Recht am Geheimnis des Heiligen Anteil gab, so wäre es um das Recht dieses Staates bald geschehen.[81] Noch ernster aber ist

die Bedrohung des Rechtsbewusstseins von seiten derjenigen, die im Recht nichts anderes sehen als den Niederschlag von Machtkämpfen, nichts anderes als den nun einmal geltenden Befehl der gerade herrschenden Klasse oder Gruppe im Staat.[82] In Wahrheit ist keine geordnete Rechtspraxis möglich, wenn nicht im Bewusstsein des Volkes eine ganz enge Beziehung zwischen dem staatlichen Recht und den Forderungen der Gerechtigkeit besteht, die im Rechtsgefühl des einfachen Menschen lebendig sind. Darum haben zu allen Zeiten die grossen Gesetzgeber den Willen gehabt und proklamiert, durch ihr Rechtssystem den Forderungen der Gerechtigkeit Ausdruck zu verleihen. Auch da, wo, wie in den totalitären Revolutionssystemen der Gegenwart, die überkommenen Rechtsideen über Bord geworfen und durch neue ersetzt werden, wird doch der A n s p r u c h erhoben, mit dem neuen Rechtssystem einer gültigen, normativen Idee der Gerechtigkeit — sei es nun die abstrakt egalitäre des Kommunismus, sei es die anti-egalitäre des Rassenstaates und Herrenvolkes — Gestalt zu verleihen.

Jene machtpositivistische Auffassung des Rechts, nach der das jeweils geltende staatliche Recht überhaupt nichts anderes ist als die Resultante aus den im Staate vorhandenen Machtkomponenten, hat allerdings als Beschreibung eines Tatbestandes weitgehend recht. Wer die Rechtsgeschichte überblickt, kann nicht umhin, den gewaltigen Anteil des Machtfaktors an der jeweiligen Rechtsgestaltung anzuerkennen. Es gilt nicht nur vom Kampf zwischen den Staaten, sondern auch vom Kampf der rivalisierenden Gruppen im Staat, dass der Sieger dem Besiegten seinen Willen als Recht aufzwingt. «Das gilt jetzt, so will ich es.» Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas. Zu einer idealisierenden Abschwächung dieses bittern Urteils gibt uns die faktische Rechtsgeschichte weder der alten noch der neuen Zeit Anlass. Aber dabei ist doch eines nicht zu vergessen: In diesem Machtkampf selbst ging und geht es objektiv sehr oft gerade um die Forderungen der Gerechtigkeit. Das gilt namentlich von all den Kämpfen,

in denen sich die Benachteiligten, die Minderprivilegierten, die zunächst Schwachen durch Zusammenschluss «ihr gutes Recht» erkämpft haben. Das Bewusstsein, für die gerechte Sache zu kämpfen, ist ein Machtfaktor ersten Ranges. Umgekehrt vermag — wir haben Beispiele aus der neuesten Zeit im internationalen Gebiet — das Bewusstsein des Unrechtes auch einen physisch überlegenen Partner sehr zu schwächen. Das «gute Gewissen» und das «schlechte Gewissen» sind auch im Machtkampf nicht zu unterschätzende Potentiale. Darum ist mit der Feststellung, ein bestimmtes Rechtssystem sei Produkt eines Machtkampfes, noch lange nicht ausgemacht, dass in diesem Machtkampf nicht gerade die Gerechtigkeit treibendes Motiv und ausschlaggebender Faktor gewesen sei. Die Macht kann ja gerade dem gerechten Recht zum Durchbruch verhelfen. Ist doch die Macht nicht an sich das der Gerechtigkeit Feindliche oder Widersprechende. Selten wird das Gerechte anders zum staatlichen Recht als durch einen Machtkampf. Die Diffamierung der Macht ist also ebenso falsch wie ihre Verherrlichung; die Frage ist immer, ob hinter der Macht die Gerechtigkeit stehe, oder aber der der Gerechtigkeit sich verschliessende egoistische Selbstbehauptungswille und die Herrschsucht.

Was ist gerechtes Recht? Darüber kann, nach dem Vorangehenden, grundsätzlich kein Zweifel und auch keine Unklarheit mehr bestehen. Gerecht ist dasjenige Recht, das den schöpfungsmässigen Menschenrechten und den schöpfungsmässigen Ansprüchen der Gemeinschaft Geltung verschafft. Dabei muss aber — nach dem über statische und dynamische Gerechtigkeit Gesagten * — auch die variable geschichtliche Lage in Betracht gezogen werden. Es gibt wohl unveränderliche, schöpfungsmässige Prinzipien der Gerechtigkeit; aber es gibt kein zeitloses, naturrechtliches System des gerechten Rechtes. Zwischen dem Relativismus, der bloss die Situationsbedingtheit des Rechtes und den ewigen

* S. o. S. 119 ff.

Fluss der Verhältnisse im Auge hat, und dem rationalistischen Naturrechts*system* liegt die wahrhafte Gerechtigkeit des Rechtes in der Mitte. Das gerechte Recht ist die den konkreten geschichtlichen Verhältnissen angepasste Forderung der Schöpfungsordnung. Dabei wissen wir als Christen, dass die konkreten geschichtlichen Verhältnisse selbst einen konstanten Faktor der Abweichung vom Schöpfungsmässigen, nämlich das Böse in sich enthalten. Die Rücksicht auf die Bosheit, die im Menschen steckt, ist sogar ein kennzeichnendes Merkmal jeder guten Rechtsordnung, das heisst jeder Rechtsordnung, die sich bemüht, aus der gegebenen Lage ein Maximum von Gerechtigkeit herauszuholen.

Nehmen wir als Beispiel die Ehe. Als gerechte Rechtsordnung können wir als Christen nur eine solche anerkennen, die die monogame Ehe als lebenslängliche und ausschliessliche Geschlechtsgemeinschaft schützt. Wir lehnen darum eine Rechtsordnung als ungerecht ab, in der — wie in den Anfangszeiten des Bolschewismus — der Unterschied zwischen der Ehe und irgendwelchen anderen Geschlechtsverbindungen als belanglos hingestellt, ja wo geradezu die Ehe selbst als ein Rudiment des verhassten «bürgerlichen» Denkens verächtlich gemacht und schutzlos der anarchischen Sexualwillkür preisgegeben wird, oder wo — wie im fortgeschrittenen Nationalsozialismus — Ehe und Familie durch die staatliche Kasernierung bedroht wurden. Aber wir lehnen nun, als protestantische Christen, die den Faktor «sündige Verderbtheit der Menschen» stark in Rechnung stellen, auch das Postulat der katholischen Kirche ab, gemäss dem das staatliche Recht die Ehescheidung überhaupt nicht zulassen sollte. «Um unserer Herzen Härtigkeit willen»* muss das staatliche Gesetz etwas als möglich vorsehen, was nach dem ursprünglichen Schöpfungsgesetz Gottes durchaus nicht möglich ist: die Ehescheidung. Wiederum aber wird das gerechte Gesetz auf die Bosheit des Menschenherzens, das heisst auf die Leichtfertigkeit

---

* S. o. S. 116.

und Willkür in geschlechtlichem Begehren und auf die soziale Verantwortungslosigkeit vieler insofern Bedacht nehmen, als es jene offengelassene Möglichkeit nicht zur weitoffenen Tür macht, sondern sie mit einer Reihe von Kautelen umgibt, die sie zu einer seltenen Ausnahme machen soll. Im Widerspruch zur vielfachen heutigen Rechts p r a x i s hat das schweizerische Zivil g e s e t z gerade so, also genau entsprechend dem christlichen Gerechtigkeitsprostulat, die entsprechenden Gesetzesbestimmungen getroffen.* Es ist in dem, was es offen lässt und was es ausschliesst, ein Musterbeispiel gerechter Zivilgesetzgebung.

Das gerechte Recht wird aber in Zukunft vor allem grosse Aufgaben im Gebiet des wirtschaftlichen Ausgleichs zu lösen haben, wie denn auch der Staat, namentlich im Not-Recht der Kriegszeit, bereits in erheblichem Umfang auf diesem Rechtsgebiet gestaltend geworden ist. Ungerecht kann nämlich das Rechtssystem eines Volkes nicht nur durch das sein, was es normiert, sondern auch durch das, was es nicht normiert. Auch die Lücken des Rechtssystems sind zu beachten, wenn von der Gerechtigkeit des Rechts gesprochen wird. Ja, in der heutigen Zeit wird — im nicht-totalen Staat — die Ungerechtigkeit des Rechts hauptsächlich in seinen Lücken zu suchen sein, viel mehr als in seinen positiven Bestimmungen. Die Ungerechtigkeit kann aber auch darin bestehen, dass das staatliche Recht etwas normiert, was zu normieren ihm nicht zukommt. Es gehört zum Wesen des totalen Staates, dass er alles und jedes staatlich-rechtlich normiert und anordnet, und gerade das ist sein kapitales Unrecht. Darüber hinaus setzt er — sei es als kommunistisch-bolschewistischer, sei es als nationalsozialistischer Totalitarismus — an die Stelle der schöpfungsmässigen Gerechtigkeitsprinzipien andere, die der göttlichen Schöpfungsordnung widersprechen, und zwar nicht zufällig, sondern als notwendige Konsequenz seiner schöpfungswidrigen Grundkonzeption des Menschen.

* Vgl. das Buch von Bundesrichter Strebel über die Ehescheidung, 1943.

4. Gerechte Macht

Das Wort Macht hat einen ungeheuer mannigfaltigen Inhalt und dementsprechend einen sehr verschiedenen Klang. Es ist ein weiter Weg von Jakob Burckhardts Wort, dass «die Macht an sich böse» sei bis zum Lobpreis der Allmacht Gottes. Burckhardt spricht aber nicht vom Bösen-an-sich, sondern von der Macht-an-sich und meint die staatliche Macht, die am Recht keine Grenze hat. In diesem Sinne ist sein Wort schlechthin wahr. Anderseits aber ist gewiss der ohnmächtige Staat um nichts besser, denn er bedeutet Anarchie. Der Staat bedarf der Macht um des Rechts willen, um seiner Aufgabe zu genügen, Frieden, Ordnung, Gerechtigkeit zu schaffen unter Menschen, die ohne ihn nicht bereit oder fähig sind, friedlich und gerecht zu sein. Das Recht, hinter dem nicht die Macht steht, ist kraftlos. Die Macht gehört also nicht nur zum faktischen Wesen des Staates, sondern zu dem Staat, der eine Ordnung Gottes ist. Die Bibel bezeichnet darum den Staat, sofern er der Verwalter dieser Ordnung ist, kurzerhand als «Macht».*

Der Staat muss, um seiner Aufgabe nachkommen zu können, *höchste* Macht haben, die jedem einzelnen und jeder einzelnen Gruppe unbedingt überlegene Macht. Darum hat er das Monopol der physischen Gewalt, der Tötungsgewalt. Auf dieser Monopolisierung der Tötungsgewalt beruht das Wesen des Staates; mit diesem Monopol ist er da, ohne es existiert er nicht. Damit ist nicht ohne weiteres das Recht der Todesstrafe begründet, sondern das Recht und die Macht, jeden Widerstand zu brechen, wenn nötig durch Tötung. Ein Staat, der darauf verzichten wollte, hätte abgedankt; er würde der Spielball derer, die ihrerseits durchaus nicht auf den Willen zu töten verzichten — und solche gibt es in jeder Volksgemeinschaft. Ohne die Gewissheit, dass der Staat willens und fähig ist, jeden Widerstand zu brechen, besteht keine

* Römerbrief 13, 1. Johannesevangelium 19, 11.

Rechtssicherheit, ja, es besteht so die latente oder offene Anarchie. Je überlegener die Macht des Staates ist, desto weniger braucht sie in Erscheinung zu treten. Je selbstverständlicher jene Gewissheit ist, desto weniger wird die Macht als Gewalt fühlbar. Die Gerechtigkeit des Staates vermehrt aber auch seine Macht; denn diese ist in der Regel viel mehr eine moralische, als eine physische Grösse. Man gehorcht normalerweise dem Staat nicht, weil man sonst bestraft würde, sondern weil man es so richtig findet, freilich auch, weil man es so gewohnt ist. Wo aber der Zweifel an der Gerechtigkeit des Staates aufkommt, da ist seine Macht schon geschwächt. Das «oderint dum metuant» ist eine schlechte politische Weisheit. Der Staat lebt viel mehr, als man sich das wohl vorstellt, von seinem moralischen Kredit, und das heisst eben von der Ueberzeugung seiner Rechtmässigkeit und Rechtlichkeit.

Das unbedingte Machthaben über jeden einzelnen und jede einzelne Gruppe im Staat ist nun aber auch das Gefährliche am Staat. Das Macht*haben* verführt zum Macht*missbrauch*. Dieser Machtmissbrauch kann ein doppelter sein, ein innerlicher: die Machtüberhebung, die superbia, und ein äusserlicher: der Gebrauch der Macht wider die Gerechtigkeit. Der Staat muss um seine Grenze wissen; darum ist — wie bereits gesagt* — das Wissen um seine Unterstellung unter eine höhere Macht keine politische Dekoration, sondern die Grundlage aller Staatsweisheit. Der atheistische oder positivistische Staat kann nicht anders als entarten, ihm bleibt gar nichts anderes übrig, als sich selbst durch den Begriff der Staatssouveränität absolut zu setzen. Es gibt nur eine Begrenzung der Staatssouveränität: das Wissen um die Souveränität Gottes. Das erste Gebot des Dekalogs: «Ich bin der Herr, dein Gott . . ., du sollst keine andern Götter neben mir haben!» ist die einzige Sicherung gegen die Absolutsetzung der Staatsmacht. Die alte Lehre, dass der Staat der Religion bedürfe,

---

* S. o. S. 88 f.

ist darum nicht eine schlaue Erfindung von Fürsten, die mittels der Religion ihre Untertanen desto besser in der Hand zu haben meinen, sondern sie ist eine politische Grunderkenntnis. Wo sie fehlt, ist der superbia des Staates keine Schranke gesetzt; denn für die superbia gibt es nur ein Heilmittel: die Gottesfurcht. Wodurch anders als durch «die höchste Macht» sollte sich die Macht, die auf Erden diesen Titel für sich in Anspruch nimmt, begrenzt wissen können? Etwa durch den Willen des Volkes? Als ob nicht gerade der Wille des Volkes dieser superbia verfallen könnte! Volkssouveränität und Staatssouveränität im unbegrenzten Sinn sind bloss zwei Formen von superbia, die individualistische und die totalitäre.

Die Macht des Staates kann aber in einem zweiten Sinn dadurch ungerecht sein, dass sie gebraucht wird, um das Ungerechte zu tun und das Gerechte nicht zu tun. Die Staatsmacht ist dazu da, um Gerechtigkeit überall da zu verwirklichen, wo ohne ihr Machtwirken das Gerechte nicht getan und das Ungerechte getan würde. Wo der Staat das tut, da ist sein Machtgebrauch gerecht, da ist er ein gerechter Staat. Unter dieser Gerechtigkeit sind die Freiheitsrechte der einzelnen wie die Rechte der Gemeinschaft, das Gemeinwohl, gleichermassen zu verstehen. Der Staat hat also nicht primär das zu tun, was die Bürger wollen, sondern das, was das Gerechte ist. Und zwar gehört es nun zum spezifischen Wesen des Staates, dass er das durch Herrschaft tut. Wer ihm diese Herrschaft verleiht, wie der Anteil der einzelnen am Zustandekommen solcher Herrschaft geregelt ist, ist eine zweite, nicht unwichtige, aber sekundäre Frage.* Verhängnisvoll aber ist der Irrtum, in einer Demokratie mit allgemeinem, gleichem Stimmrecht, Referendum usw. gebe es keine Herrschaft. Nur durch Herrschaft kann der Staat, auch der demokratische, auch der Landsgemeindestaat, seine Aufgabe erfüllen. Die Herrschaft des Staates wird durch zwei Mittel vollzogen:

---

* S. o. S. 236.

durch Gesetzgebung und durch Regierung. Durch beide werden die einzelnen in ihrer Freiheit begrenzt; es wird ihnen Befehl gegeben. Das Gesetz gebietet, die Regierung gebietet. Wie immer das Gesetz und wie immer die Regierung zustande kommt: ihr Sinn ist das Gebieten. Und ihr Gebieten ist ein gerechter Machtgebrauch, wenn der Inhalt dieses Gebietens, wenn die Gesetze und wenn die Regierungsakte gerecht sind.

Diese Selbstverständlichkeiten müssen heute, im Zeitalter der demokratischen Phrase, ausgesprochen werden. Die Lehre von der Volkssouveränität hat nämlich die Wirkung gehabt, diesen Herrschaftscharakter des Staates zu verdunkeln und den Irrwahn zu erzeugen, in einer Demokratie gebe es keine Herrschaft, sondern bloss Administration. Auch in der Demokratie muss wirksam geboten werden. Es ist darum ein primäres Interesse des gerechten Staates, dass die Herrschaftsgewalt in ihm wirksam, dass seine Macht nicht durch demokratische Formen ausgehöhlt werde. Es gibt nicht nur einen positiven Machtmissbrauch — von dem sofort zu reden ist —, sondern auch einen negativen, den Nichtgebrauch, und zwar im doppelten Sinn: Dass der Staat überhaupt machtlos ist oder dass er dort seine Macht nicht gebraucht, wo er sollte. Die Erfahrungen der neuesten Zeit zeigen uns, wie gerade der demokratische Staat in Gefahr ist, durch kapitalistische oder syndikalistisch-kommunistische Verbände in seiner gerechten Machtausübung gehindert und sogar gelähmt zu werden.

Damit stossen wir aber auf eine fundamentale Tatsache, die heutzutage oft übersehen wird. Es muss — das ergibt sich aus dem Gesagten — dafür gesorgt werden, dass beides nicht geschieht: Dass nicht die Staatsmacht im Sinn der Ungerechtigkeit missbraucht, und dass sie nicht überhaupt mattgesetzt wird. Nun ist aber die demokratische Bewegung seit der Magna Charta aus dem Interesse entstanden, den Machtmissbrauch einzudämmen, und zu diesem Zwecke sind die Verfassungselemente: Gewaltentrennung, Verfassung, Reprä-

sentativsystem (Parlament) und Stimmrecht der Bürger geschaffen worden. Durch sie soll das Machtwesen Staat, staatliche Herrschaft, gezähmt, mit Gebiss und Zaum zur Gerechtigkeit genötigt werden. Sie haben zweifellos in diesem Sinne Gewaltiges geleistet. Aber zweierlei darf nicht übersehen werden: Dass diese Verfassungselemente an sich keine Gewähr für die gerechte Herrschaft bieten, und dass sie so überspannt werden können, dass das Machtwesen des Staates dadurch nicht gebändigt, sondern gelähmt wird, so dass er seiner Aufgabe nicht mehr gerecht werden kann.

Zum ersten. Wir haben schon in früherem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass die Verfassungselemente des Staates als solche die Gerechtigkeit des Staates, den gerechten Machtgebrauch nicht verbürgen.* In welchem Verhältnis stehen sie denn überhaupt zur Gerechtigkeit? Nehmen wir das am weitesten gehende von ihnen, das gleiche Wahl- und Stimmrecht aller Bürger im demokratischen Staat, als Beispiel. Ist es nicht eine Forderung der Gerechtigkeit, dass dieses Recht besteht? Zunächst jedenfalls nicht. Es ist keine Forderung der Gerechtigkeit, dass jeder im Staat gleich viel zu sagen habe; denn das hiesse ja Ungleiche gleich behandeln in einer Hinsicht, wo die Ungleichheit von grosser sachlicher Bedeutung ist. Die Menschen sind weder im gleichen Masse fähig, das Gerechte zu erkennen, noch gleich fähig und willig, es zu verwirklichen. Die Wahl von Männern, die die Gesetze machen, und die Wahl von Männern, die regieren sollen, kann nicht den Sinn der blossen «Vertretung» haben. Die «Volksvertreter» sind nicht b l o s s Vertreter der Wählerschaft, die an Stelle des Volkes die Gesetze machen, sondern sie sind zugleich die E r w ä h l t e n des Volkes, denen das Volk das Vertrauen schenkt, dass sie sachverständiger sind als es selbst. Das gebundene Mandat ist eine Entartung der Demokratie. Die sogenannten Volksvertreter sollen nicht das beschliessen, was ihre Auftraggeber wollen, sondern das, was recht ist. Gerade

* S. o. S. 236 ff.

das erwartet der rechte demokratische Bürger von ihnen. Dasselbe gilt für die Regierung. Sie soll nicht das tun, was das Volk will, sondern das, was das Rechte ist. Ja, sie soll, der Sache nach, auch nicht das tun, was die gesetzgebende Körperschaft will; sie soll das Gerechte, das Richtige tun. In einer echten Demokratie, wo verantwortungsvoll regiert wird, schaut die Regierung nicht zuerst auf den Volkswillen, sondern auf das Volkswohl, auf das Gerechte. Wo die Regierung von vornherein nicht mehr auf das Gerechte, sondern auf den Volkswillen schaut, ist es mit der Gerechtigkeit des Staates übel bestellt. Die Regierung ist, der Sache nach, wirklich Regierung, nicht «Exekutive». Das Volk wählt sich eine Regierung, die nach Gerechtigkeit regieren, nicht eine Exekutive, die den Willen des Volkes tun soll.

Das ist das Primäre und muss das Primäre bleiben. Aber nun kommt ein Sekundäres hinzu, das man immer wieder mit dem Primären verwechselt: die Kontrolle um des Machtmissbrauchs willen. Es hat nun doch seinen guten Grund, wenn die Verfassung die Regierung an das Gesetz und die gesetzgebende Körperschaft und vielleicht sogar an die Volksabstimmung bindet. Diese Bindung ist eine Sicherheitsmassnahme. Im Fall des Zweifels darüber, ob das, was die Regierung vorschlägt, das Gerechte sei, soll der Wille der gesetzgebenden Körperschaft, soll eventuell der Wille des Volkes direkt entscheiden. Das Finden des Gerechten wird der Regierung, beziehungsweise der gesetzgebenden Körperschaft, das Prüfen oder Beurteilen des so Gefundenen wird dem Volk anheimgestellt. Damit soll nicht das echte Regieren zum blossen Verwalten degradiert, sondern bloss eine Sicherheitsmassnahme, eine Kontrollinstanz eingesetzt sein. Wenn es dann geschieht, dass das Volk — wie es nicht selten vorkommt — das Gerechte verwirft und das Ungerechte beschliesst, so soll man nicht sagen, die Regierung habe «eine Niederlage erlitten»; vielmehr hat das Volk eine Niederlage erlitten; aber um des Machtmissbrauchs willen gilt dann das, was das Volk entschieden hat. Die

Regierung ist «unterlegen». Aber nun wird sie, wenn sie noch weiss, was echt demokratisches Regieren ist, daraus nicht die Konsequenz ziehen, sich das nächste Mal besser zu erkundigen, was das Volk will; sondern sie wird mit dem Volk um die Erkenntnis des wahrhaft Gerechten ringen. Noch weniger sollte sie — wie das in einem falschen Parlamentarismus geschieht — daraus die Konsequenzen ziehen, sie müsse wegen ihrer «Niederlage» demissionieren. Wo die Regierung demissionieren muss, weil sie es dem Volkswillen oder dem Parlament nicht getroffen hat, da besteht bereits eine Auflösung der staatlichen Macht, da neigt sich die Demokratie bereits zur Ochlokratie hin. Dieser Sinn der ursprünglichen, der nichtrousseauschen Demokratie ist in unserer schweizerischen Verfassung darin bewahrt, dass der Bundesrat oft desavouiert werden kann, ohne deswegen abdanken zu müssen. Nur so kann es, trotz der Letztinstanzlichkeit des Volksentscheides, beim echten Regieren bleiben.

Damit sind wir schon beim zweiten angelangt. Die verfassungsmässigen Sicherheitsmittel des Staates können ein solches Ausmass annehmen, dass das Regieren unmöglich wird. Würden zum Beispiel unsere extremen formal-demokratischen Institutionen auf eine Grossmacht wie die Vereinigten Staaten von Nordamerika angewandt, so wäre es dort bald aus mit dem Regieren. Diesen Luxus extremster Formaldemokratie kann sich nur ein kleines und ein demokratisch wohlerzogenes Volk leisten. Aber nicht so sehr die Institutionen an sich sind das für die Intaktheit der Staatsmacht Gefährliche, sondern vor allem die falsche Auffassung derselben. Wo das Volk meint, Demokratie heisse, den Willen des Volkes ausführen, ist es schlimm; wo aber die Regierung selbst dieser Verirrung verfällt, ist es aus mit ihr. Um noch einmal das Schweizer Beispiel zu nehmen: Wir können es uns leisten, Referendum und Initiativrecht zu haben, weil wir in der — praktischen —Unabsetzbarkeit der Bundesräte, vor allem aber in dem gesunden Verständnis des Volkes für den Sinn

dieser Einrichtungen das nötige Gegengewicht haben. Unter anderen Verhältnissen aber kann der exzessive Ausbau der Verfassungselemente eine solche Schwächung der Staatsmacht zur Folge haben, dass ein anarchieähnlicher Zustand eintritt, der wahrscheinlich früher oder später durch eine diktatorische Reaktion abgelöst wird.

Die Gerechtigkeit des staatlichen Machtgebrauchs kann aber noch durch ganz anderes in Frage gestellt werden, und das ist von all diesen Problemen wohl das aktuellste: durch die anonymen illegitimen Gruppeneinwirkungen. Das Antichambrieren oder «lobbying» der Verbandssekretäre in den Wandelgängen des Parlaments ist in Bern wie in Washington und anderswo eine wohlbekannte, aber in ihrer Gefährlichkeit wohl nicht genügend gewürdigte Erscheinung. Es ist aber nur Symptom einer tiefer liegenden Krankheit. Auf diesem illegitim anonymen Wege macht sich das in unseren Demokratien vernachlässigte Element der Wirtschaftsmacht geltend. Der Staat hat die Aufgabe, nicht nur für formale Freiheit, sondern für materiale Wohlfahrt besorgt zu sein. Die eigentlichen Machtkämpfe der Gegenwart spielen sich aber im Wirtschaftlichen ab. Darum muss der Staat die reale oder materiale Freiheit des Arbeiters vor der ungerechten Wirtschaftsmacht, er muss aber auch den Bürger — und eventuell sogar den Wirtschaftsführer — vor dem Gruppenegoismus einer ungerecht anspruchsvollen Arbeiterschaft schützen. Er muss sein höchstes Aufsichtsrecht also gerade dort geltend machen, wo der liberale individualistische Staat die Parole vom Laisser-faire ausgab; er muss die Wirtschaftsmächte unter das Gesetz des Gemeinwohls zwingen — die zur Rechten, aber auch die zur Linken. Dazu bedarf er grosser Macht, denn hier sind grosse Ungeheuer zu bändigen; dazu bedarf er aber vor allem der unbestechlichen Erkenntnis des Gerechten. Wenn er in dieser Sache, statt auf die Gerechtigkeit, auf den Willen des Volkes schaut, gerät er notwendig ins Schwanken und in eine opportunistische Politik des «Kuhhandels»: dir ein wenig und dir

ein wenig, damit ihr beide zufrieden seid — und mich wieder wählt.

Die Verfassungselemente: Gesetz, Gewaltentrennung, Volksbefragung sind die machtbegrenzenden Elemente, die um des Machtmissbrauchs willen notwendig sind. Dass sie zu einer gefährlichen Schwächung der Staatsmacht gereichen können, dafür ist das Aufkommen der diktatorischen Reaktionen in der Gegenwart ein Anzeichen. An diesen aber wird die andere Seite des Problems erkennbar: der zur Institution gewordene Machtmissbrauch, die Dämonie des Despotismus, der Tyrannei. Der Tyrann schaut nun wirklich nicht auf den Willen des Volkes, er schaut aber auch nicht auf die Gerechtigkeit, sondern auf sich selbst. Das ist «die Macht an sich», die «böse» ist. Um ihretwillen ist ja die demokratische Bewegung entstanden und sind die Verfassungselemente geschaffen worden. Sie ist dann am schlimmsten, wenn sie sich als Exekutive des Volkswillens tarnt, wenn sie dem Volk einzureden versteht, dass es nur darum gehe, den eigentlichen Willen des Volkes auszuführen. Dann verbindet sie mit der Dämonie der Macht die der Massensuggestion. Wir haben es erlebt, wie diese Macht ganze Völker in den Abgrund reisst. Wir sollten aber auch jetzt nicht vergessen, woraus sie entstanden ist: Sie ist das Produkt vorheriger Machtaushöhlung, vor allem aber einer universellen Entfremdung von der Gerechtigkeit. Ihr furchtbarstes Wesen offenbart sie aber immer darin, dass sie mit Notwendigkeit zur Expansion, zum Imperialismus treibt.

Damit stellt sich uns ein letztes Problem, die Frage nach der Machtgrösse, nach der äusseren Machtbegrenzung. Wie der grosse Reichtum des einzelnen, so bedeutet auch die grosse Macht eines Staates eine fast unwiderstehliche Versuchung zum ungerechten Machtgebrauch. Die Grossmacht ist ganz besonders der Versuchung der superbia ausgesetzt. Das Grossmachtsbewusstsein wird leicht zur frevelhaften Ueberheblichkeit. Aber auch nach der Seite der Gerechtigkeit bedeutet die Grossmacht eine Gefahr; sie kann es sich leisten, sich um Gerechtigkeit anderen Staaten gegenüber nicht zu kümmern,

sondern rücksichtslose imperialistische Politik zu treiben. Der Mächtige kann sich mehr erlauben als der Kleine; wer will ihn in die Schranken weisen? Er hat sich vor keinem zu fürchten und kommt darum leicht dazu, sich vor nichts zu scheuen. Dazu kommt ein drittes. Je grösser der Staat, desto abstrakter und schematischer ist die durch ihn geschaffene Gemeinschaft. Nur im übersehbaren Raum, nur wo man sich einigermassen kennt, ist Gemeinschaft möglich. Die fast notwendige Uniformierung und Schablonisierung menschlicher Verhältnisse durch den Großstaat bedeutet eine Gefahr für die einzelnen und für die Gruppen. Der Großstaat ist genötigt, sich zentralistisch aufzubauen und gerät damit auf jene Bahn, die beim totalen Staat endet. Der Großstaat hat allerdings Aufgaben, die der Kleinstaat nicht lösen kann; er hat sie, solange es nicht ein verbindendes politisches Medium über den Staaten gibt. Es könnte aber sein — und das nächste Kapitel wird das erhärten —, dass gerade der Großstaat das grösste Hindernis auf dem Wege zu dieser Einheit ist. Umgekehrt hat sicher auch der Kleinstaat seine besonderen Gefahren; und doch hat einer der grössten Kenner der Staatengeschichte und ein unvergleichlicher Deuter ihres Wesens das herrliche Wort gesprochen: «Der Kleinstaat ist vorhanden, damit ein Fleck auf der Welt sei, wo die grösstmögliche Quote der Staatsangehörigen Bürger im vollen Sinne sind. Der Kleinstaat hat überhaupt nichts als die wirkliche, tatsächliche Freiheit, wodurch er die gewaltigen Vorteile des Großstaates, selbst dessen Macht, ideal völlig aufwiegt; jede Ausartung in Despotie entzieht ihm seinen Boden» (Jakob Burckhardt).* Den Großstaat drängt seine Grösse selbst zum Imperialismus; ein nicht imperialistischer Großstaat ist ein bisher noch nicht erlebtes Wunder. Der Imperialismus aber ist, im Zeitalter des totalen Krieges, zur Infragestellung aller und jeder Kultur, und mit ihr auch aller Gerechtigkeit geworden.

---

* Weltgeschichtliche Betrachtungen, S. 32.

5. Die gerechte Strafe

Es ist kein Zufall, dass die einzige Stelle des Neuen Testamentes, die sich ausführlicher mit dem Problem der staatlichen Gerechtigkeit beschäftigt, das 13. Kapitel des Römerbriefes, das Strafrecht als pars pro toto, als Paradigma der staatlichen Rechtsordnung überhaupt verwendet. Das entspricht den Ursprüngen des staatlichen Rechtes, das in seinen Anfängen hauptsächlich Strafrecht war und als Strafgericht in Erscheinung trat. Diese Vorzugsstellung des Strafrechtes entspricht der Anschauung, dass der Staat und sein zwingendes Recht nur um des Bösen willen eine Notwendigkeit sei. Würden die Menschen aus freiem Willen, spontan das tun, was die Gerechtigkeit fordert, so bedürfte es der staatlichen Rechtsordnung nicht. Der Staat wäre dann höchstens notwendig als oberste Koordinationsstelle, als «Verkehrsregelung» im weitesten Sinne des Wortes. Könnte überall und in jedem Falle der unbedingte Wille zur Gerechtigkeit und die ungetrübte Erkenntnis des Gerechten vorausgesetzt werden, so fiele gerade das Element des Staates weg, das ihm sein besonderes Gepräge gibt: die zwingende Gewalt. Die Existenz dieser zwingenden Gewalt, deren Symbol das Schwert ist, ist an die Tatsache des Bösen gebunden. Die Urfunktion des Staates ist darum in der Tat die Strafgerechtigkeit.[83]

So ist denn auch in allen Sprachen die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Gericht eine besonders enge; das Gerichtsverfahren, der Richterspruch ist die ursprünglichste und zugleich anschaulichste Konkretion des Gerechtigkeitsprinzipes. Erst da, wo der Ablauf des Lebens in der gerechten Ordnung als gestört erscheint, wo also durch einen besonderen Eingriff diese Ordnung wieder hergestellt und die Unsicherheit, die durch die Störung entstand, beseitigt werden muss, kommt die Gerechtigkeitsidee zum Bewusstsein, gerade so wie man der Gesundheit erst angesichts der Krankheit bewusst wird. Das Gericht ist Ausdruck der sozialen Krank-

heit, wie ja denn auch in alter Zeit der Richter und Arzt sehr oft dieselbe Person war. Das staatliche Gerichtswesen gehört, wenn man in die Tiefe der Dinge schaut, der Pathologie der menschlichen Gesellschaft an.

Freilich kann an sachlicher und geschichtlicher Ursprünglichkeit das Schiedsgericht dem Strafgericht den Rang streitig machen. Der Richter ist vielleicht, ehe er der ist, der Strafe zumisst, der, der «scheidet», nämlich das Recht und das Unrecht; er ist der, der «ent-scheidet», was dem einen oder anderen gehört und nicht gehört. Er ist darum die verkörperte Objektivität. Er steht über den Parteien; man erwartet von ihm, dass in ihm die Verwirrung der gerechten Ordnung durch subjektiv-willkürliche Ansprüche, durch Begehrlichkeit und Leidenschaft nicht wirksam sei; er ist in seiner Person die Verkörperung der gerechten Ordnung selbst, und sein Spruch ist darum die Urform aller staatlichen Rechtssetzung, was umso leichter denkbar ist, als der Richter in ältesten Zeiten meistens der König selbst oder sein unmittelbarer Bevollmächtigter war. Geschichtlich und sachlich geht der Spruch des Richters dem geschriebenen Gesetz voran.

Nur in diesem Zusammenhang sehen wir das Wesen der Strafgerechtigkeit richtig. Wie der Schiedsrichter die unsicher gewordene gerechte Ordnung durch seinen Spruch wiederherstellt, so ist auch der Strafrichter ein Wiederhersteller der gerechten Ordnung. Der Bestohlene wird wieder in sein rechtmässiges Eigentum eingesetzt, der des guten Namens unrechtmässig verlustig Gegangene erhält ihn wieder zurück, er wird wieder in die Ehre eingesetzt. Das Gerichtsurteil ist im wesentlichen ein wiederherstellendes Verfahren. Von da aus erscheint nun auch die älteste Strafrechtsformel, das ius talionis, das «Aug um Auge, Zahn um Zahn», als durchaus sinngemäss.[84] Allgemein ist der Sinn des Gerichtsurteils die Wiederherstellung, das Zurückführen an den rechten Ort — dem Beschädigten wird zurückgegeben, was ihm genommen wurde. Nun gibt es aber Fälle, wo diese direkte

Zurückgabe nicht möglich ist. Das ausgeschlagene Auge kann nicht mehr eingesetzt werden. Darum tritt an die Stelle der realen Zurückerstattung, der Wiedergutmachung, die nicht möglich ist, eine stellvertretende, symbolische Restitution; der Schädiger wird durch Zufügung des gleichen Schadens dem Geschädigten gleichgemacht und so das soziale Gleichgewicht, die Ordnung, wieder hergestellt. Diese symbolische Wiederherstellung ist eben die talio, das «Auge um Auge, Zahn um Zahn». Der Uebeltäter, der den Schaden nicht mehr gutmachen kann, bekommt nun «das Seine» als gerechte, das heisst dem Schaden entsprechende Strafe oder symbolische Sühnehandlung. Der Sinn der Strafe ist genau derselbe wie der Sinn des Schiedsgerichts: die Wiederherstellung der gestörten Ordnung. Darum ist als der primäre Gerechtigkeitsbegriff in der Strafe festzuhalten: die Entsprechung, das Gleichgewicht von Verschuldung oder Schaden, und symbolischer Wiedergutmachung oder Strafe. Die Strafe ist der gerechte Ent-gelt * für die der Sozietät zugefügte Ordnungsstörung. Das ist der Sinn der zu Unrecht verpönten Begriffe «Vergeltung», «Sühne».

Es ist darum völlig verfehlt, die Vergeltungsstrafe mit dem Motiv der Rache in Beziehung zu setzen oder gar zu identifizieren und sie damit zu diskreditieren.[85] Das darf nur geschehen, wenn man auch schon in der Rache ein, wenn auch durch persönliche Leidenschaft getrübtes, aber objektiv begründetes Motiv der Wiederherstellung gestörter Ordnung anerkennt. Durch die Strafe werden die Dinge wieder in die rechte Ordnung gerückt; dem Uebeltäter wird der Vorteil, den er unrechtmässig an sich gebracht hat, weggenommen; der beschädigten Gemeinschaft wird der Schaden, den sie erlitten, wenn auch nicht realiter so doch symbolisch repariert; die Vergeltungstrafe ist also rein objektiv und keineswegs subjektiv bedingt. Streng genommen müsste man hier von einer objektiv begründeten Subjektivität sprechen.

* Aristoteles: Strafe ist das ἀντιπεπονθός, das ent-sprechende Leiden (Eth. Nik. 5, 8).

Die symbolische Vergeltung kann ja ihre Wirkung nur im Subjekt haben, denn nur das Subjekt kann das Symbol als solches verstehen. Dem Verbrecher soll durch die Strafe deutlich gemacht werden, dass er die Gemeinschaft geschädigt hat, und der Gemeinschaft soll durch die Bestrafung des Verbrechers die «Genugtuung» gegeben werden, dass man auf die Wiederherstellung der gestörten Ordnung bedacht ist, dass diese also trotz der Störung in Geltung und Kraft ist. In der Strafe macht sich die gestörte Ordnung als eine trotz der Störung in Kraft stehende geltend. Es ist darum durchaus richtig, dass die Strafe dem öffentlichen, nicht dem privaten Recht zugehört. Es geht um die Ordnung der Gemeinschaft als solche, es geht nicht um private Ansprüche. Durch das ius talionis wird die Vergeltung dem durch seine Leidenschaft unzuverlässigen beschädigten einzelnen entwunden und in strenger Objektivität, gleichsam mit mathematischer Gleichgewichtspräzision, zugunsten der Gemeinschaft als ganzer vollzogen. Gerade der viel besprochene Uebergang der Blutrache in die staatliche Vergeltungsstrafe wird so verständlich und lässt auf der vergeltenden Strafe keinen Makel von subjektiv-willkürlicher Affektabreaktion.

Dieser Sinn der vergeltenden Strafe liegt auch der religiösen Strafidee zugrunde; ja, hier kommt sie, wenigstens im biblischen Gedanken des Gottesgerichtes, am reinsten zum Ausdruck. Gott ist dabei nicht nur Richter, sondern die personale Verkörperung der objektiven, heiligen Ordnung. Die gestörte Ordnung ist seine Ordnung, der Frevel ist an seiner Schöpfung, der Schaden ist an seinem Eigentum geschehen. Das Unrecht, die Sünde, ist Rebellion gegen ihn selbst, Widersetzlichkeit gegen seinen Willen. Würde Gott das Unrecht ungestraft lassen, so hiesse das, seine Ordnung sei kraftlos, er meine es mit seinem Gebot nicht ernst, er sei nicht willens, seine Ordnung gegen die Ordnungsstörung durchzuhalten. Die göttliche Strafe ist darum gerechte Vergeltung und als solche notwendige Wiederherstellung seiner Ordnung. Das gerechte

Strafgericht Gottes, demgemäss der Mensch das erntet, was er gesät, ist im Gedanken der göttlichen Heiligkeit unverbrüchlich begründet.* Diese, die unparadoxe, einsehbare Gerechtigkeit Gottes, die die Bibel neben der paradoxen und in unauflösbarem dialektischem Zusammenhang mit ihr verkündet,** ist das Urbild aller irdischen Strafgerechtigkeit.

Es heisst die Dinge auf den Kopf stellen, wenn man behauptet, die Rede von einem Gericht Gottes sei einfach eine Uebertragung der menschlichen Strafgerechtigkeit auf Gott. Gerade das Umgekehrte ist die Wahrheit. Alle irdische Strafgerechtigkeit beruht auf der Voraussetzung einer göttlich-heiligen Ordnung, die nicht verletzt werden darf, deren Verletzung darum wiederherstellende Sühne, Strafe fordert. Der menschliche Richter ist also, recht verstanden, bloss ein Stellvertreter Gottes; er handelt im Namen der gottgesetzten Ordnung der Gemeinschaft. Darum führt die Obrigkeit das strafende Schwert als λειτουργός, als heiliger Diener Gottes,*** ob sie nun diesen Gott kennt oder nicht. Was sie im Namen des Staates tut, das tut sie, vielleicht unwissend, im Auftrag Gottes. Gerade das Schwert, die Todesstrafe, ist und soll sein: Ausdruck des göttlich heiligen Zornes über die verletzte Gottesordnung. Es ist darum durchaus im Einklang mit der biblischen Lehre, wenn zu allen Zeiten gerade das Straf- und Blutgericht als eine heilige Sache aufgefasst und gehandhabt wurde.

Aber nun hat der christliche Personalismus nicht erlaubt, beim objektiven Sühnegedanken stehen zu bleiben. Das Mass der Schuld ist ja nicht nur am objektiven Schaden abzulesen; es ist auch bedingt durch das Mass der Einsicht und des bösen Willens. Der reine Objektivismus führt zu der Ungeheuerlichkeit, dass der, der aus Ungeschicklichkeit einen

* Dies im Neuen Testament so gut wie im Alten. Vgl. z. B. Matthäus 25 oder 21, 40 ff.; 22, 13.
** S. o. S. 131 ff.
*** Römerbrief 13, 9.

Menschen ums Leben bringt, so schuldig ist wie der, der mit vollem Bedacht einen Mord begeht. Durch die Berücksichtigung des Subjektiven, des Motivs und des gesamten Zustandes des Verbrechers wird nun aber keineswegs der ursprüngliche Sinn der Talio, der Straf-Entsprechung abgeschwächt; er wird nur verfeinert. Gerade darum, weil die Strafe nur symbolische, also subjektiv bedingte Wiedergutmachung oder Gleichgewichtsherstellung ist, ist die Berücksichtigung des schuldhaften Subjektes durchaus im Sinn der Vergeltungsregel. An die Stelle der einfachen, arithmetischen Gleichheit tritt die proportionale: für gleiches Verbrechen gleiche Strafe *nach Massgabe* der innern *Ungleichheit* bei äusserer Gleichheit, oder nach Massgabe der innern Gleichheit bei äusserer Ungleichheit. Der schädigende Wille und der Schaden werden zusammengeschaut, da in der Tat nicht nur der effektive Schaden, sondern auch der schädigende Wille eine Gefährdung der Gemeinschaftsordnung bedeutet. Der Proportionalsatz aber, der das Wesen der vergeltenden Gerechtigkeit ist, bleibt erhalten. Auf die Strafproportion verzichten hiesse die Gerechtigkeit selbst antasten. Gerechtigkeit ist ihrem Wesen nach Proportion, Gleiches für Gleiches. Das Gleichheitsprinzip erweist sich auch hier wieder, verfeinert durch das Ungleichheitsprinzip, als Wesen der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit erlaubt jegliche Verfeinerung dieser Gleichung, aber niemals deren Beseitigung. Wie weit darin auch noch die erzieherische Bedeutung der Strafe Platz hat, kann in diesem Zusammenhang nicht erörtert werden; auf alle Fälle ist eines klar: Erziehung oder Besserung kann niemals das entscheidende Prinzip der Strafe sein. Dieses ist und bleibt, ganz allein und konkurrenzlos, die sühnende, das heisst die symbolisch wiederherstellende Vergeltung.

Einundzwanzigstes Kapitel

DIE GERECHTE VÖLKERORDNUNG

Von Gerechtigkeit ist in den letzten Jahren vor allem im Blick auf die Probleme der internationalen Politik und auf die völkerrechtlichen Beziehungen gesprochen worden. Das ist ohne weiteres verständlich, weil hier der brutale Machtwille, der sich an kein Gebot der Gerechtigkeit hält, sondern sich mit zynischer Selbstverständlichkeit über alle Rechtsschranken hinwegsetzt, sich am ungehemmtesten auszutoben vermochte, und weil anderseits klar geworden ist, dass alle innerstaatlichen Ordnungen der Gerechtigkeit, alle Arbeit für soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit, durch den Krieg, wie er jetzt ist, in Frage gestellt wird. Der Ruf nach einer gerechten Völkerordnung ist darum besonders dringlich. Dieser Dringlichkeit aber steht die ebenso unleugbare Tatsache gegenüber, dass es hier besonders schwer ist, auch nur konkrete Vorstellungen gerechter Ordnung zu gewinnen, von den realen, unüberwindlich scheinenden Schwierigkeiten der Verwirklichung ganz zu schweigen.

Auch die biblische Lehre bietet uns keinerlei direkte Wegweisung. Das Neue Testament kennt dieses Thema überhaupt nicht. Wohl handelt es von der einen, alle Völker umschliessenden, alle Volks- und Rassengegensätze völlig aufhebenden Einheit, vom Corpus mysticum Christi, der Kirche Jesu, in der die Loyalität gegen den einen Herrn allen anderen Loyalitäten vorangeht, und der «Patriotismus» derer, die ihre Patria, ihr Vaterland, ihr Bürgertum * im Himmel haben, alle nationalen Patriotismen zurückdrängt. Das Regnum Christi kennt keine völkischen oder rassischen Grenzen; es allein ist die bedingungslose, schrankenlose Gemeinschaft aller, über die ganze Welt hin. Aber diese Einheit besteht faktisch nur dort, wo die Herrschaft Christi anerkannt wird. Nur die

* Epheserbrief 2, 19; Philipperbrief 3, 20.

gläubige Unterwerfung unter diesen einen Herrn, der der Herr aller Herren ist, schafft diese Einheit, weil nur in dieser Herrschaftsanerkennung die trennende Macht irdischer Herrschaften überwunden ist.[86] Da aber im Neuen Testament, nicht nur für die damalige Gegenwart, sondern auch für die endgeschichtliche Zukunft, die Gemeinde Christi als eine «kleine Herde», als eine zwar in alle Teile der Erde verbreitete, aber nirgends «herrschende» Minderheit vorausgesetzt ist, wird hier nicht das Bild irdischen Völkerfriedens entworfen, sondern im Gegenteil ein Zustand furchtbarster Tyranneien und Völkerkriege als endgeschichtliche Zukunft vor dem Einbruch des Allerletzten, Uebergeschichtlichen, vor der Auferstehung der Toten und dem Weltgericht geweissagt.* Die Hoffnung auf einen innergeschichtlichen Völkerfrieden ist dem Neuen Testament fremd; die Hoffnung auf eine «Erde, darinnen Gerechtigkeit wohnt», ist an die Erwartung eines «neuen Himmels und einer neuen Erde»** geknüpft, das heisst, an die Erwartung der völligen Aufhebung der Lebensbedingungen irdisch-geschichtlicher Wirklichkeit. Das Friedensreich gehört dem Metahistorischen, dem Bereich des ewigen Lebens an. Die letzten Zeiten der irdischen Geschichte aber gelten gerade nicht als schöne Friedenszeiten, sondern als Zeiten eines bisher ungekannten Weltaufruhrs.

Anders scheint es sich im Alten Testament zu verhalten. Wer kennte nicht jenes ergreifende Bild vom Friedensreich,*** da die Schwerter zu Pflugscharen umgeschmiedet werden, da nicht nur die Menschen, sondern auch die Tiere, die wir als grimmige Feinde kennen, friedlich nebeneinander liegen und die Löwen Stroh fressen? Aber gerade dieses beglückende Zukunftsbild des Propheten Jesaja meint ja nichts Innergeschichtliches, sondern Endgeschichtliches. Auch er sieht jene Zukunft, die nicht mehr unter den Bedingungen des irdi-

* Markusevangelium 13; Offenbarung Johannes 15 ff.

** 2. Petrusbrief 3, 13.

*** Jesaja 2, 4; 11, 6 ff.

schen Lebens steht, eine Zukunft, in der, eben darum, auch die untermenschlichen Kreaturen anderen Gesetzen gehorchen als in der uns bekannten irdisch-geschichtlichen Zeit. Wenn auch die prophetischen Bilder dieser letzten Zukunft irdische Farben und Gestalten verwenden, ist doch das Nicht-mehr-Irdische, das Ueberzeitliche gemeint. Irgendwelche Folgerungen für irdisch-geschichtliche Möglichkeiten völkerrechtlicher Gestaltung sind darum aus dieser prophetischen Endschau nicht zu gewinnen. Wenn man aber, in biblizistischem Eifer, völkerrechtliche Normen für die Gestaltung der Beziehung zwischen den Völkern aus dem Alten Testament entnehmen wollte, so würde man damit nur beweisen, dass man den besonderen, einmaligen Charakter der israelitischen Geschichte nicht ernst nimmt. Die Beziehungen des auserwählten Volkes zu den andern Völkern stehen unter dem besonderen Gesetz des Alten Bundes, in dem Israel nicht nur Volk, sondern zugleich Kirche ist. Der «kirchliche» Wille, die Ausbreitung der Jahwegemeinde ist zugleich ein politischer Wille, die Herrschaft Israels über die anderen Völker, oder vielmehr, der politische Imperialismus ist noch nicht deutlich vom missionarischen Universalismus geschieden. Diese Scheidung geschieht erst im Neuen Testament. Darum kommt das Alte Testament als Quelle völkerrechtlicher Normen nur in dem Masse in Betracht, als dies vom Neuen Testament aus gesehen zulässig ist. Dann aber bleibt, gerade wie im Neuen Testament, nichts irgendwie Greifbares übrig — nichts anderes als eben die Prinzipien, die uns von Anfang an richtunggebend waren: Gerechtigkeit, als Rechte des einzelnen und Rechte der Gemeinschaft; Freiheit der einzelnen und Wohl der Gemeinschaft. Was das aber im Gebiet des Völkerrechts heisse, darüber gibt uns die Bibel keinen Aufschluss, das müssen wir also, soweit es möglich ist, selbst zu ergründen suchen.

Zunächst aber muss noch eine Vorfrage geklärt sein. Die Kirche hat den Auftrag, den Völkern das Evangelium der Busse und der Versöhnung zu verkünden. Sie hat also zu ver-

künden, dass die Völker sich abwenden sollen von ihrer Gottlosigkeit, ihrer Ungerechtigkeit, ihrem Egoismus. Sie hat die Aufgabe, zu zeigen, wie die Katastrophe der Völkerordnung der Gegenwart aus dieser Gottlosigkeit, Ungerechtigkeit und Selbstsucht hervorging. Sie hat darum auch das Recht, zu sagen, dass nur eine innere Umkehr der Völker eine gerechte und friedliche Ordnung der Völkerbeziehungen möglich mache. Das ist auch von massgebenden Staatsmännern, die jetzt die Zukunft der Völkerordnung mitbestimmen, anerkannt worden. Einige von ihnen sind der Ueberzeugung, dass nichts für die Schaffung einer besseren Völkerordnung so bedeutsam wäre, wie eine ehrliche Hinwendung der Völker zum echten christlichen Glauben.

Aber nun müssen die Staatsmänner, wenn die Zeit des Friedensschlusses kommt, handeln, ob nun diese Umkehr geschehen sei oder nicht. Sie können die Neuordnung nicht verschieben bis zu dem Zeitpunkt, wo die Bekehrung der Völker geschehen sein würde — ganz abgesehen davon, dass sie sich sagen werden, was die Kirche Christi während zweitausend Jahren nicht fertig gebracht habe, werde ihr schwerlich in nächster Zukunft gelingen. Sofern sie Christen sind, wissen sie ja auch, dass uns nirgends verheissen ist, eine solche allgemeine Bekehrung werde innerhalb der geschichtlichen Zeit stattfinden; sie wissen, dass die Gemeinde der Jünger Jesu immer eine Minderheit bleiben wird, dass also sie, die Staatsmänner, mit einer Völkerwelt rechnen müssen, die zum guten Teil überhaupt nicht, zu einem grossen Teil nur in einem sehr unbestimmten Sinne christlich genannt werden kann.

Die Fragestellung dieses Buches ist nicht die der predigenden Kirche, sondern die des christlichen Staatsmannes. Wir fragen mit ihm, was denn nun in der gegebenen Situation der Sinn des Wortes «eine gerechte Völkerordnung» sein könne. Wir fragen also nicht, was für eine Völkerordnung möglich wäre, wenn alle Menschen gute Christen wären, sondern was möglich sei unter der Voraussetzung, dass eben die wenigsten Men-

schen gute Christen sind, unter der Voraussetzung, die allein für den Staatsmann in Betracht kommt. Wir werden also in unsere Untersuchung nicht mit «Predigt» hineinfallen und Appelle zur Erweckung gerechteren Denkens und Wollens — die an ihrem Ort gut und nötig sind — mit der kritischen Erwägung jener realpolitischen Grundfrage, was jetzt und hier der Sinn gerechter Völkerordnung sei, vermischen, wie das so oft in christlichen Proklamationen geschieht * — und vielleicht auch geschehen darf.

Wenn aber der Staatsmann uns, die wir nicht Staatsmänner sind, fragt, auf Grund wovon wir uns getrauen, in dieser Sache das Wort zu ergreifen, so werden wir ihm antworten: Darum, weil der christliche Glaube zwei Dinge mitbringt, die auch für den praktischen Staatsmann bedeutsam sind, und die so nur der christliche Glaube miteinander verbindet: Einen unbestechlichen Wirklichkeitssinn, der nichts durch optimistischen Idealismus schönfärbt und doch nicht dem Zynismus verfällt; einen unbedingten Willen zum Gerechten, der, verbunden mit einer klaren Erkenntnis der Prinzipien der Gerechtigkeit, doch nicht doktrinär die gegebenen Möglichkeiten missachtet. Wir werden uns aber davor hüten müssen, die Linie des Grundsätzlichen zu überschreiten und uns auf Einzelfragen einzulassen, die wirklich ausserhalb unserer Kompetenz liegen.

1. Die Friedensordnung

Die blosse Tatsache schon, dass die Herstellung einer Friedensordnung zwischen den Völkern bis jetzt nicht gelungen ist, zeigt deutlicher als alles andere, dass wir auf dem Gebiet der Völkerbeziehungen, noch mehr als irgendwo sonst, mit der Tatsache des Bösen zu rechnen haben. Dem Einzelstaat ist

* So besonders in den Friedensproklamationen des Papstes. Vgl. dazu Anm. 91.

es je und je gelungen, innerhalb seines Bereiches durch die Monopolisierung der Gewalt die Anarchie zu überwinden und eine friedliche Ordnung herzustellen, in der sich jeder einzelne einigermassen gesichert wissen kann. Der Zustand des «bellum omnium contra omnes» ist überwunden; von vereinzelten Verbrechen abgesehen kann der Bürger damit rechnen, dass er, ohne in den Fall der Notwehr zu kommen, seiner Arbeit in Frieden und Sicherheit nachgehen kann. Der Einzelstaat hat diese Friedensordnung, die seine ursprünglichste und wesentlichste Funktion ist, dadurch erreicht, dass er Macht und Recht der Tötung für sich, für seine zentrale Gewalt monopolisiert. Je unzweideutiger, je fragloser er das tut, desto sicherer ist die Friedensordnung gegründet, desto weniger tritt dieser dunkle Hintergrund staatlicher Macht, das Tötungsrecht, in Erscheinung.

Aber nun ist es, als ob diese innerstaatliche Verdrängung des Bösen in die Legitimität staatlicher Polizei- und Waffengewalt im Bereich der zwischenstaatlichen Beziehungen zu einer desto furchtbareren Entladung führen müsste. Die Macht des Staates, die das Mittel war, um innerhalb des Staatsgebietes Frieden herzustellen, wird nun im zwischenstaatlichen Bereich gerade der gewaltigste Faktor der Anarchie. Das im Staat verdrängte, aber nicht überwundene Böse bricht nun, nachdem ihm die Auswirkung nach innen verunmöglicht wurde, nach aussen desto mächtiger aus; der nach innen segensreich-machtvolle Staat wird nach aussen zum brutalen Vergewaltiger und Räuber. Es ist die Pflicht des Christen, gerade hier den Realismus seiner Sündenerkenntnis zu betätigen und aller politischen Schönfärberei abzusagen. Das Benehmen der Völker zueinander ist nicht viel anders als das Benehmen der einzelnen in einer völlig anarchischen Gesellschaft. Es mag einzelne geben, die mehr auf Gerechtigkeit und friedliche Vereinbarung gerichtet sind als andere; aber das Gesamtbild der Staatenwelt drängt einem das Urteil auf, dass jeder Staat nach Massgabe seiner Macht darauf gerichtet ist, von den Gütern

dieser Erde soviel wie möglich für sich zu nehmen und den anderen nur soviel zu lassen, als er von diesen dazu gezwungen wird, oder als ihm im eigenen Interesse notwendig scheint. Die Unterscheidung zwischen friedlichen und kriegerischen Nationen oder Staaten ist trügerisch; fragen wir, ob es Nationen oder Staaten gebe, die bereit sind, auf Vorteile freiwillig zu verzichten, die ihnen ihre Macht für sich in Anspruch zu nehmen erlaubt, oder ob sie nicht jederzeit bereit sind, ihre Machtmittel für das ihnen vorteilhaft Scheinende einzusetzen, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Im Gebiet der zwischenstaatlichen Beziehungen herrscht, mehr oder weniger durch diplomatische Courtoisie verhüllt, im grossen ganzen, von seltenen Ausnahmen abgesehen, das rein egoistische Machtprinzip, das nur durch die Klugheit gemässigt ist, die in Rechnung zieht, dass Kriege kostspielig sind und ihr Ausgang oft oder meist unsicher ist. Bis jetzt jedenfalls war der staatlich-nationale Egoismus, der Wille jedes einzelnen Staates, soviel zu nehmen als möglich, und nur soviel zu geben als unvermeidlich ist, das beinahe konkurrenzlos dominierende Motiv in den Beziehungen der Völker zueinander. Ob sich dieser egoistische Wille der Staaten zur Erreichung seiner Zwecke der Macht mehr indirekt-diplomatisch oder mehr direkt-kriegerisch auswirkt, ist eine untergeordnete Frage und weniger durch den «kriegerischen» Charakter eines Volkes oder einer führenden Klasse als durch äussere Gegebenheiten bedingt. Ein relativ unangreifbarer Staat kann seinem egoistischen Willen auf weniger kriegerische Weise Nachdruck und Auswirkung verleihen als ein weniger durch seine Lage begünstigter. Ein in sich selbst gesättigter, autarker Staat, der wirtschaftlich alles hat, dessen er bedarf, und der rein durch seine Grösse und sein «Potential» ein zu fürchtender Gegner ist, kann seinen Machtegoismus viel leichter mit friedliebenden Gebärden camouflieren als ein anderer, der erst haben möchte, was jene anderen schon haben. Der Reiche oder Reichgewordene, dessen Machtehrgeiz mehr oder weniger befriedigt ist, kann es sich leisten, den Friedliebenden zu spielen, da er an

der Erhaltung des Status quo ebenso grosses Interesse hat, wie der Arme an dessen Veränderung, der aber, als der auf Veränderung Gerichtete, sich dem Odium des Unruhestifters aussetzen muss. Vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus beurteilt ist der konservative, auf Frieden gerichtete Egoismus des einen nicht besser als der kriegerische Egoismus des anderen; wer seine nationalen Monopole als sein selbstverständliches Recht in Anspruch nimmt, muss darauf gefasst sein, dass der andere diesen Monopolismus sich nicht einfach gefallen lässt und darum aggressiv wird. Wir sagen dies lediglich zu dem Zwecke, den Machtegoismus in seinen beiden Formen — der konservativ-unkriegerischen und der aggressiv-kriegerischen — als die Dominante der zwischenstaatlichen Beziehungen kenntlich zu machen, demgegenüber der Unterschied von kriegerisch und unkriegerisch ein Faktor zweiten Ranges ist. Das Böse beherrscht in dieser doppelten Gestalt das Bild der politischen Wirklichkeit. Auch der Unterschied zwischen dem Machtegoismus im kleinen und im grossen ist bloss ein relativer; die Kleinstaaten haben am egoistischen Machtwillen nicht weniger Teil als die Grossmächte, obschon auch hier, wie im Bereich der Individuen, der Egoismus der Kleinen sozusagen verzeihlicher ist als der der Grossen; ihre Friedlichkeit ist aber oft nichts anderes als resignierte Klugheit, die erkennt, dass ihnen die Kleinheit ihrer Macht eine aktiv-agressive Machtpolitik nun einmal nicht möglich macht. Es wäre töricht, zu meinen, dass hier eine besondere nationale Tugend, eine natürliche Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit zum Vorschein komme.

Was kann nun, angesichts dieser unbestreitbaren Tatsache, dass das Böse — der nationale oder imperiale Egoismus — die Staaten beherrscht, der Inhalt des ersten Postulates der Gerechtigkeit, des Postulates einer Friedensordnung sein? Das erste, was hier geltend zu machen ist, ist die äusserste Dringlichkeit dieser Forderung.[87] Sie hat gegenüber jedem anderen sozialen Problem den unbedingten Primat. Denn ohne

die Ueberwindung der internationalen Anarchie, wie sie sich in dem ständigen Wechsel von Kriegsvorbereitung, Kriegsdrohung und Krieg manifestiert, wird mehr und mehr jede Errungenschaft sozialer Gerechtigkeit illusorisch, da der Krieg nachgerade so geworden ist, dass er alle Zivilisation und Kultur in Frage stellt.

Es ist nicht mehr erlaubt, vom Kriege so zu sprechen, wie man das früher tat. Denn was heute Krieg heisst, ist nicht mehr dasselbe, was es früher war. Es gibt hier zwei neue Tatsachen zu beobachten, die das Kriegsproblem — und damit das Problem der Friedensordnung — zu einem so früher nie gekannten machen. Die erste ist die Tatsache des Weltkrieges, das heisst die Tatsache, dass in der neuesten Zeit die Völkerverflechtung so intensiv und universell geworden ist, dass jeder Krieg zu einem Weltbrand werden kann, ja beinahe notwendig werden muss. Die Zeit der lokalen Kriege ist vorbei, das Zeitalter ist angebrochen, wo Krieg Weltkrieg heisst. Das zweite Neue ist der totale Krieg. Früher gab es Kriege von Söldnerheeren, die zwar regional grosse Verwüstungen und Störungen des friedlichen Lebens verursachten, dagegen den Friedensbetrieb des ganzen Volkes nicht wesentlich beeinträchtigten. Seit der Schaffung der Volksarmeen und der Indienststellung aller nationalen Güter und Kräfte, namentlich aber seit der Industrialisierung des Krieges hat dieser eine derartig zerstörende Wirkung und nimmt er die Reserven des Volkes in solchem Masse in Anspruch, dass er die Menschheit mit völligem Ruin bedroht. Weltkrieg und totaler Krieg haben eine ganz neue Situation, eine ganz neue Dringlichkeit des Postulates «Friedensordnung!» geschaffen. Mit dieser Anarchie fertig zu werden, die von nun an totaler Weltkrieg heisst, ist die Voraussetzung für alle künftige Zivilisation und für alle andere Arbeit im Sinne der Gerechtigkeit. Wenn uns das nicht gelingt, ist alle Kultur und mit ihr alle gerechte Ordnung radikal in Frage gestellt. Zu solcher Grösse ist das Böse ausgewachsen. Die Anarchie, der der einzelne Staat einigermassen

Meister wurde, bedroht als Völkeranarchie den ganzen Bestand humanen Lebens. Wie aber ist Friedensordnung möglich?

Theoretisch gibt es drei Möglichkeiten — und nur sie:
Friede durch überlegene, einheitlich zwingende Macht.
Friede durch das Recht.
Friede durch das mit der Macht verbundene Recht.

Die erste dieser Möglichkeiten ist die «Pax Romana», die Ausschaltung des Krieges durch die alles zur Einheit zwingende Macht. Das römische Reich war, wenigstens während einiger Generationen, für die Mittelmeervölker eine Friedensordnung. Die Pax Romana war kein Phantasiegebilde, kein blosses Propagandaschlagwort kaiserlicher Rhetoren, sondern eine politische Wirklichkeit. Im grossen ganzen war es auch eine Ordnung, bei der die Völker nicht nur friedlich, sondern auch einigermassen gut leben konnten, allerdings unter fast völligem Verzicht auf nationale Selbständigkeit. Gerade darum aber ist diese Art der Friedensordnung schon als Möglichkeit — ganz abgesehen von ihrer Ungerechtigkeit — so gut wie ausgeschlossen. Der Selbständigkeitswille der Völker ist zu gross, um sich irgend einem Imperium zu beugen, auch wenn dieses ihnen ein friedliches und, im römischen Sinne, gutes Leben zu bieten vermöchte. Der Selbständigkeitswille der Völker würde, auch wenn sich ein solches Imperium bildete, die Ursache nie aufhörender Freiheitskriege und Aufstände werden. Diese Lösung des Problems ist aber vor allem darum unmöglich, weil einige Grossmächte von einigermassen gleicher Macht vorhanden sind, von denen keine bereit wäre, sich die eine von ihnen als «Welt-Imperium» gefallen zu lassen. Ein «Triumvirat» von Grossmächten aber, oder eine ähnliche Mächtekombination könnte, auch wenn man ihr die Bildung eines einheitlichen und dauernden Regimentes zutrauen würde, niemals dieselbe Friedensgarantie bieten wie ein Imperium mit unbedingt einheitlicher Machtgrundlage. Dagegen liegt eine andere Variante dieser Lösung nicht ganz ausser-

halb der realen Möglichkeiten: Die Bildung eines Universalstaates auf ideologischer Machtgrundlage, zum Beispiel die Ausbreitung der kommunistischen Diktatur des Proletariates über die ganze Welt hin. Das Proletariat ist an nationalen Einheiten im ganzen nicht stark interessiert, wohl aber teilweise sehr stark an der universellen Ausbreitung kommunistischer Staatsordnung. Es liegt darum nicht ganz ausserhalb der Möglichkeiten, dass eine solche, für alle national Gesinnten erzwungene und gewaltsame Friedensordnung eines Tages Wirklichkeit werden könnte. Der Christ könnte in einer solchen Friedensordnung freilich nur die Verwirklichung der apokalyptischen Idee des «Tiers aus dem Abgrund»* erblicken, da sie die völlige Vernichtung all jener Gerechtigkeitsansprüche mit sich brächte, die im christlichen Gedanken der persönlichen Freiheit und der organischen Gliederung der Gemeinschaft enthalten sind. Es wäre der Friede, dem gegenüber wohl auch die gegenwärtige gefährliche Anarchie vorzuziehen wäre.

Die zweite Friedensmöglichkeit ist die des Rechts, das heisst des völkerrechtlichen Friedensvertrags. Das war mehr oder weniger die «Lösung» des Problems während des ganzen Mittelalters und der Neuzeit. Das Problem der Anarchie wurde dadurch freilich nur in sehr relativem Sinne gelöst. Es gab immer wieder Kriege, aber es gab auch immer wieder Frieden, und die lokale Begrenztheit der Kriege liess die Störung des Friedens nicht, wie der heutige totale Weltkrieg, als unerträglichen Zustand erscheinen. Aber auch abgesehen von der intensiven und regionalen Begrenztheit des Krieges bestanden damals für diese Lösung Voraussetzungen, die heute kaum mehr bestehen.[88] Damals gab es im Bereich der abendländischen Menschheit eine gewisse geistige Einheit durch die universale Tatsache des Christentums, es gab das Corpus Christianum,[89] und von ihm her bestimmt eine gewisse Vertragstreue. Die völkerrechtlichen Prinzipien und Abmachungen

* Offenbarung Johannes 13.

stellten eine zwar nur relative, aber doch nicht unwirksame Verbindung und Bindung dar, die der rein «machiavellistischen» Staatsraison wirksame Grenzen setzte. Dieses Völkerrechtsbewusstsein war solange wirksam, als ein gewisses Mass von gemeinsamen christlichen Ueberzeugungen die Menschheit und ihre Herrscher tatsächlich verband. Der Machiavellismus, dessen Theorie nicht zufällig ein Renaissanceprodukt ist, wurde zwar längst vor Machiavelli praktisch geübt; er stiess aber auch immer wieder, bis ins letzte Jahrhundert hinein, auf entschiedenen, auch politisch nicht unwirksamen Widerstand. Das Grundprinzip alles Völkerrechts «pacta sunt servanda» war auch für kalt rechnende Staatsmänner etwas, womit sie eben rechnen mussten; es war eine moralische Wirklichkeit. Dieses Prinzip und das Bewusstsein der Völker, eine «Christenheit», eine geistige Einheit zu sein, bildete ein starkes Gegengewicht gegen den auch damals vorhandenen Machtegoismus der Einzelstaaten.*

In dem Masse aber, als diese gemeinsame christliche Substanz aufgezehrt, als der weltanschauliche Positivismus zur herrschenden Philosophie wurde und die Ethik der Solidarität ihre reale Basis verlor, verschwanden auch die moralischen Skrupeln gegenüber dem Vertragsbruch und blieb schliesslich, je näher die Zeit der totalitären Revolutionen kam, im internationalen Gebiet nicht viel mehr übrig als das machtpolitische, egoistische Rechnen der Staatsraison. Ueber den Nationalstaaten und Grossmächten gab es keine geistig bindende und verbindende Macht mehr. Erst damit war die Anarchie im zwischenstaatlichen Bereich eine völlige geworden; in dem Moment, als die feierlich geschlossenen Verträge als Fetzen Papier behandelt werden konnten, war der letzte Rest von überstaatlicher Bindung dahin. Der Kellogg-Pakt der Kriegsächtung hat diesen Prozess nicht nur nicht aufzuhalten vermocht,, sondern er hat ihn noch beschleunigt, da er schon beim Abschluss von keinem der Vertragschlies-

* Vgl. Max Huber, Anm. 88.

senden ernst genommen wurde. Er hat den Friedensvertrag als Garantie des Friedens erst recht kompromittiert. Aber erst seit den totalitären Revolutionen wurde die Ohnmacht des Vertrags als Friedensgarantie völlig offenbar. Von nun an war klar, dass die egoistische Machtpolitik keine moralischen Hemmungen mehr kennt; das moralische Kapital, auf dem die Vertragsmöglichkeit beruht, war aufgezehrt. Die Heiligkeit der Verträge ist zur leeren Phrase geworden — wie könnte es anders erwartet werden von Staatsmännern, Parlamentariern und Völkern, die das Heilige abgeschafft haben? Der Vertrag kommt als Friedensgarantie nicht mehr in Betracht. Dabei muss aber auch darauf hingewiesen werden, dass der völkerrechtliche Vertrag, auch wenn man auf Vertragstreue rechnen kann, immer ein sehr unvollkommenes Instrument ist. Er hat sein moralisches Recht — auf dem ja auch wieder seine bindende Kraft beruht — nur unter Voraussetzung gleichbleibender Verhältnisse. Bei völlig geänderten Verhältnissen auf Vertragserfüllung pochen, kann höchstes Unrecht sein. Hier gilt das Summum jus summa injuria. Dazu kommt noch das weitere, dass viele Verträge nicht frei, sondern in einer Zwangslage des einen Vertragsschliessenden geschlossen werden und darum nur Scheinrecht sind. Auf alle Fälle kommt der Friedensvertrag als Garant des Friedens, als Lösung des Anarchieproblems nicht mehr ernstlich in Frage.

Die dritte Möglichkeit ist die der föderalistisch-kooperativen Bildung einer überstaatlichen Macht, die den Frieden gewährleistet, indem sie, nach dem gemeinsamen Beschluss der Kooperanten, den einzelnen Friedensstörer, das heisst den, der sich dem Beschluss der Völkerunion nicht beugt, zum Gehorsam zwingt. Diese Idee ist die Uebertragung der demokratischen Lösung des Anarchieproblems im Einzelstaat auf die Staatenwelt. Wie im demokratischen Staat der einzelne auf seinen Selbstschutz zugunsten der allen überlegenen einen Staatsmacht verzichtet, die den Willen «des Volkes» reprä-

sentiert und über das Gewaltmonopol verfügt, so wäre hier den einzelnen Völkern zugemutet, zugunsten einer einheitlichen überstaatlichen Machtorganisation auf ihren Selbstschutz zu verzichten und sich dem überlegenen Willen der «Völkerfamilie» zu unterwerfen. Der erste Versuch dieser Lösung, der Wilsonsche Völkerbund, ist gescheitert. Man kann für dieses Scheitern viele Gründe anführen; aber es gibt zwei Gründe, die sein Scheitern notwendig machten. Die Lösung konnte nämlich nur gelingen, wenn die Analogie mit der einzelstaatlichen Lösung des Anarchieproblems einigermassen zutraf. Sie traf aber nicht zu, erstens, weil die einzelnen Völker tatsächlich nicht abgerüstet wurden, die überstaatliche Macht also nicht das Gewaltmonopol innehatte; zweitens, weil die Voraussetzung einer jedem einzelnen Partner gegenüber schlechterdings überlegenen Zentralmacht überhaupt mehr oder weniger fiktiv ist, solange es Grossmächte gibt.[90]

Auch wenn also, bei einem neuen Projekt, die erste Bedingung erfüllt, also alle einzelnen Völker abgerüstet würden, so bliebe doch die zweite Bedingung nicht nur unerfüllt, sondern unerfüllbar, solange es Grossmächte gibt, die infolge ihres reinen Potentials zukünftiger und latent-aktueller Rüstung unter den Willen einer Zentralmacht nicht zu beugen wären. Die einzelstaatliche Lösung des Anarchieproblems war dadurch möglich, dass der einzelne Staatsbürger dem Staatsganzen gegenüber ohnmächtig ist; die vielen sind in ihrer Macht dem einzelnen so überlegen, dass er sich fügen muss. Bestünde die Völkerwelt aus sehr vielen, ungefähr gleich grossen «einzelnen», so wäre die Analogie einigermassen vorhanden; die vielen könnten jeden einzelnen zwingen. Nun besteht sie aber aus einigen Dutzend Klein- und Mittelstaaten und einigen wenigen Grossmächten, die den grössten Teil der Erde unter sich verteilt haben. Es ist phantastisch, anzunehmen, auf föderativer Basis eine solche Zentralgewalt schaffen zu können, dass sie imstande wäre, eine dieser Grossmächte zu zwingen, das zu tun oder zu lassen, was sie

nicht will, was aber der Völkerrat beschlossen hat oder was vertraglich abgemacht war. Die Ueberlegenheit der vielen über den einen, die im demokratischen Einzelstaat die Friedensordnung begründet und sicherstellt, ist infolge der ungeheuerlichen Ungleichheit der einzelnen Glieder und der Mächtigkeit einzelner auch gegenüber der Gesamtheit der vielen nicht vorhanden; die Analogie der einzelstaatlichen Lösung des Anarchieproblems ist darum nicht anwendbar.

Noch auf eine weitere Schwierigkeit ist aufmerksam zu machen. Nicht erst bei der Durchsetzung des gemeinsam Gewollten ergeben sich Hindernisse, sondern schon die Bildung eines einheitlichen Willens ist bei einer demokratisch aufgebauten Föderation der Staaten oder Völker ausserordentlich schwierig. Demokratie ist nicht die am leichtesten, sondern die am schwersten zu handhabende Form politischer Willensbildung. Sahen wir doch schon beim Durchdenken der Problematik des Einzelstaates, wie schwer die Demokratie es hat, sich der anarchisch auseinanderstrebenden Tendenzen zu erwehren. Wie viel schwerer muss das sein, wo die einzelnen nicht Individuen, sondern Staaten und Völker sind, mit ganz verschiedener Geschichte und Tradition, mit verschiedenen Anschauungen und Ideologien und ganz verschiedenem staatlichen Aufbau. Kann man erwarten, dass Staaten, die ihr eigenes Leben nicht nach demokratischen Prinzipien gestalten, nun auf einmal in der Lage seien, sich an einer demokratischen überstaatlichen Organisation fruchtbar zu beteiligen? Echte Demokratie ist nur möglich, wo nicht nur der Staat, sondern schon die Aufbauzellen des Staates selbst vom demokratischen Prinzip durchdrungen sind. Dass diese Voraussetzung heute nicht als gegeben angenommen werden darf, bedarf keines Beweises.

Aus alledem ergibt sich das betrübliche Resultat, dass eine institutionelle Lösung des Anarchieproblems nicht möglich ist. Weder die Pax Romana, noch der Vertrag, noch die überstaatliche Einheit auf kooperativ-föderativer Basis bietet die

Möglichkeit einer Lösung. Das zu erkennen ist die Pflicht jedes Menschen, der verantwortungsvoll am Problem des Völkerfriedens zu arbeiten hat und sich nicht mit utopischen Phantasien zufrieden gibt.

Also muss die Anarchie bleiben? Also muss die Menschheit immer wieder Weltkriege, totale Kriege in immer grösserem Umfang und gesteigerter Intensität erleben, bis sie endlich an Erschöpfung zugrunde geht? Gegen dieses Resultat empört sich unser Gefühl und unser Gewissen gleichermassen; es muss einen Weg zur Friedensordnung geben! Und es gibt ihn auch; nur muss man sich über den Preis, den er kostet, im klaren sein. Keine Institution als solche vermag diesen Frieden zu garantieren; das ist das unwidersprechliche Resultat der soeben angestellten Ueberlegungen. Also muss der Weg anderswo gesucht werden, nämlich im Friedenswillen selbst.

Es ist leicht, eine Friedensordnung zu schaffen, wenn die Völker willig sind, das, was gerecht ist, über ihren eigenen Vorteil zu stellen. Wollten wir aber oder müssten wir warten, bis dieser Gerechtigkeitswille vorhanden ist, der zu nationalen Opfern *um der Gerechtigkeit willen* jederzeit bereit ist, so könnte die Welt inzwischen tausendmal zugrunde gehen. Es ist aber auch dann noch möglich, eine Friedensordnung herzustellen, wenn die Staaten und Völker bereit sind, nicht so sehr um der Gerechtigkeit als *um des Friedens willen* auf eine rein egoistische Machtpolitik zu verzichten, und *im Interesse des Friedens* gewisse minimale Forderungen völkerrechtlicher Gerechtigkeit und Friedlichkeit zu erfüllen, auch wenn sie sie Opfer kosten. Es wäre phantastisch-utopisch, mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Völker und Staaten, die sich in ihren internationalen Beziehungen seit Jahrtausenden vornehmlich vom egoistischen Machtprinzip leiten liessen, nun mit einem Male überzeugte Anhänger der Gerechtigkeit würden. Es ist aber nicht phantastisch, an die Möglichkeit zu glauben, dass, angesichts der Schrecken des totalen Weltkriegs, die Völker und

Staaten bereit sind, um der Erhaltung des Friedens willen Opfer zu bringen, in dem Sinne, dass sie sich nicht einfach auf den egoistischen Machtstandpunkt stellen, sondern bei der Entscheidung über Fragen der Zuteilung von Land, von wirtschaftlichen Anteilen und Vorteilen, von politischem Einfluss, auch auf die Bedürfnisse und Rechte der anderen Rücksicht nehmen. Wer auch diese Möglichkeit als utopisch beurteilt, muss sich darüber klar sein, dass er damit den nächsten totalen Weltkrieg als unvermeidlich erklärt. Der *Friedenswille* der Staaten und Völker, der *als solcher* auch der Wille sein muss, für gerechte Ansprüche anderer nationale Opfer zu bringen, ist die einzig mögliche Friedensgarantie der Zukunft. Je weiter dieser Wille geht, je stärker er ist, desto eher kann eine dauerhafte Friedensordnung geschaffen werden; je weniger er vorhanden ist, desto unvermeidlicher wird der nächste totale Weltkrieg.

Aus diesem Friedens- und Gerechtigkeitswillen werden sich von selbst gewisse Institutionen überstaatlicher Zusammenarbeit ergeben, die zwar, wie wir sahen, an sich keine Garantie des Friedens bieten, die aber als Instrumente dieses vorhandenen Friedenswillens ebenso notwendig als nützlich sein können. Da vorderhand weder mit einem Abbau der Grossmachtkolosse noch mit einer Preisgabe des nationalen Selbständigkeitswillens der mittleren und kleinen Staaten zu rechnen ist, wird diese Zusammenarbeit der Völker zur Schaffung einer Friedensordnung, und das heisst zur Herstellung einer einigermassen gerechten Ordnung, sich nur so vollziehen können, dass die Mächtigen immer wieder darauf verzichten, einfach ihre Macht auszuspielen, um ihren egoistischen Willen durchzusetzen, und sich dazu herbeilassen, mit den anderen zu verhandeln, als wären sie nicht die Mächtigen, und dass auch die kleineren Staaten nicht einfach ihre Sonderinteressen à tout prix durchzusetzen trachten, sondern auch ihrerseits zugunsten einer gemeinsamen Ordnung Opfer zu bringen bereit sind. Nicht in einer formell-staatsrechtlichen, sondern in

einer moralisch-praktischen Souveränitätsbegrenzung liegt die Möglichkeit einer Friedensordnung, es sei denn, dass aus diesem gemeinsamen und allgemeinen Friedenswillen heraus überstaatliche Institutionen geschaffen werden, die auch den Kleinen gegenüber den Grossen wirksamen Rechtsschutz gewährleisten. Da aber, wie wir sahen, nicht die Institutionen als solche diese Gewähr bieten, wird die formell rechtliche Souveränitätsbegrenzung erst dann möglich sein, wenn einmal der Friedens- und Gerechtigkeitswille der massgebenden politischen Mächte, der Großstaaten, unzweideutig in Erscheinung getreten und nicht bloss in grossen Worten proklamiert ist.

2. Das Gesetz: Das Völkerrecht

Die zweite Stufe der Gerechtigkeit ist das Recht. Alles Völkerrecht ruht auf der Heiligkeit der Verträge. Ohne diese gibt es wohl Abmachungen — nämlich solche, bei denen jeder Partner von vornherein damit rechnet, dass der andere sie in dem Moment brechen wird, wo ihm dies vorteilhaft erscheint —, aber kein Völkerrecht. So wenig als die Abmachungen einer Diebsbande Recht sind, so wenig sind solche Abmachungen zwischen Staaten, die gebrochen werden, sobald es vorteilhafter erscheint sie nicht zu halten, Völkerrecht. Recht gibt es nur, wo Abmachungen in Kraft bleiben, wo sie auch dann «gelten», wenn man sie lieber nicht halten würde. Bei dem ungeheuerlichen Schwund des Vertragsrespektes und der Vertragstreue ist die Frage nicht unberechtigt, ob denn völkerrechtliche Verträge überhaupt noch im Rechtssinne möglich seien. Auf alle Fälle ergibt sich aus der heutigen Krise des völkerrechtlichen Vertragsbewusstseins die Aufgabe aller religiösen und sonstigen Erziehung, an der Wiederherstellung des Vertragsbewusstseins, an der Ueberzeugung von der Heiligkeit des Vertrags zu arbeiten.

Es gibt aber auch bei dem gegenwärtigen prekären Zustand des Vertragsbewusstseins zweifellos viele Probleme, die durch

internationale Verträge gelöst werden können, nämlich alle diejenigen, die nicht die — wirklichen oder vermeintlichen — Lebensinteressen eines Staates berühren. Durch die Wiederherstellung und den Ausbau des Haager Gerichtshofes, der zwischen zwei Weltkriegen noch nicht den nötigen Atemraum zu seiner Entwicklung hatte, liesse sich im Sinn einer vertraglich-rechtlichen Regelung zwischenstaatlicher Konflikte nicht wenig erreichen — wenn er auch als Friedensinstrument im engeren Sinne nicht wesentlich in Betracht kommt. Auch der Völkerbund hat, in derselben Zeit, wo er als Friedensgarant versagte, auf dem Gebiet der internationalen Hygiene und in anderen Sektoren durchaus Fruchtbares und Dauerndes geschaffen.

Vor allem aber bietet der Ausbau der internationalen Verhandlungs- und Kooperationsverfahren weites, fruchtbares Neuland. Man darf diese formalen Möglichkeiten weder unternoch überschätzen. Formen der Zusammenarbeit zur Lösung von Problemen, die viele oder alle Staaten interessieren, sind möglich, notwendig und verheissungsvoll, auch wenn sie in sich selbst keine Friedensgarantie bieten. Die Institution der internationalen Schiedsgerichte, die, kaum geschaffen, von zwei Weltkriegen überrascht und an der gedeihlichen Entwicklung gehindert wurde, ist durchaus entwicklungsfähig, und niemand kann abschätzen, wieviel Konfliktsstoff durch sie beseitigt werden kann, wenn sie sich nur erst einmal während längerer Zeit hat betätigen können. Je mehr sich der Friedens- und Gerechtigkeitswille der Staaten oder Völker praktisch dahin auswirkt, dass bei der Zusammensetzung solcher Gremien nicht das nationale Eigeninteresse, sondern der Wille zur Schaffung einer Friedensordnung massgebend ist, je mehr man also solche Körperschaften als unparteiliche Instanzen schafft und ihr unparteiliches Urteil nicht vom nationalegoistischen Standpunkt aus kritisiert oder gar zu unterdrücken sucht, desto mehr werden sie sowohl für den Frieden als auch für die Gerechtigkeit tun können. Ebenso notwendig und wohltätig wäre die Entwicklung von obligato-

rischen Verhandlungsverfahren zwischen Mächten, die Konflikte auszutragen haben, also die Einhaltung obligatorischer «Friedensrichter-massnahmen», die zwischen den Dissensus und die drastische Aktion zu treten hätten, vor allem aber die Gewährleistung der öffentlichen Diskussion der kontroversen Tatsachen und Standpunkte in der Presse. In all diesen Dingen aber, die eine Bemühung darstellen, das Machtprinzip durch die Rechtsform zu überwinden, muss vollkommene Rechtsgleichheit herrschen. Der mächtige Staat darf, soll es denn rechtmässig und nicht machtmässig zugehen, hier keine anderen Rechte beanspruchen als die, die er dem kleinen Staat einzuräumen gewillt ist.

Aber so wertvoll all diese Rechtsinstrumente auch sind, so darf doch ihre Wirksamkeit für die Herstellung einer friedlichen und einer gerechten Ordnung nicht überschätzt werden. Auch hier wieder werden die Grossmächte die schwierigen Rechtspartner sein. Es besteht weitgehend Garantie dafür, dass sich ein Kleinstaat dem Rechtsspruch beugt; leider ist das beim Großstaat einfach darum, weil er sich den Widerspruch leisten kann, nicht im selben Masse der Fall. Es kann also auch hier nicht die Form als solche der Garant der Gerechtigkeit und des Friedens sein, sondern nur diejenige Rechtsform, hinter der der Friedens- und Gerechtigkeitswille steht. Kein Schiedsgericht kann die Großmacht hindern, zu tun, was ihr beliebt; hindern kann sie nur die Erkenntnis, dass ein solches machtegoistisches Benehmen den Keim eines nächsten Weltkrieges in sich enthält. Darum ist es auch wichtig, dass der jetzt vorhandene Schrecken vor dem Weltkrieg, der jetzt maximale Friedenswille aller dazu benutzt wird, ein Maximum und Optimum an solchen Rechtsformen zu schaffen und im Sinn des Friedens und der Gerechtigkeit in Gang zu bringen, die dann, wenn der Eindruck des Weltkrieges nicht mehr so lebendig ist wie jetzt, bereits eingelebt und eingeübt sind und sich einigermassen bewährt haben.

3. Das gerechte Völkerrecht

Die dritte Stufe der Gerechtigkeit ist «das gerechte Recht», also eine Völkerordnung, die jedem Volk das Seine gibt, seine Freiheitsrechte und seine Gemeinschaftspflichten. Es ist wichtig und notwendig, dieses Postulat auch in dieser allgemeinen, wenig bestimmten Form auszusprechen und ernstzunehmen: Jedes Volk soll haben, was ihm rechtmässig zukommt; nur dann ist die Völkerordnung gerecht, wenn sie «jedem das Seine» gibt. Dieser Satz muss auch hier zuerst einmal anerkannt sein, ehe man die Schwierigkeiten seiner genaueren Interpretation geltend macht.[91] Diese Schwierigkeiten sind allerdings sehr gross. Die erste betrifft das «jeder Staat» oder «jedes Volk». Wer ist hier der Quisque, dem das Suum zuzuteilen ist? Seit Wilson ist das Wort vom Selbstbestimmungsrecht der Völker in jedermanns Munde; es ist auch neuerdings wieder von sehr massgebender Seite aufgenommen worden. Damit ist in erster Linie einmal das Selbstkonstituierungsrecht der Völker gemeint. Wo sich eine hinlängliche Menschenmenge eines zusammenhängenden Gebietes zusammentut, um ein eigener Staat zu sein, da muss man ihr — so meint es der Grundsatz — dieses Recht einräumen. Jeder Mensch soll frei bestimmen können, zu welchem Staat er gehören will, und jedes Volk soll bestimmen können, wie es sich von anderen Völkern abgrenzen oder mit anderen Völkern zusammentun will, um einen Staat zu bilden. Hat es sich einmal so konstituiert, so ist sein Recht auf unabhängige staatliche Existenz anzuerkennen. Das ist der erste Sinn des Wilsonschen Postulates. Dieses Postulat bedarf dringend der Nachprüfung.

Es handelt sich hier um das Problem «der einzelne und die Gemeinschaft», nur dass jetzt der einzelne die Nation, die Gemeinschaft die Völkerfamilie ist. Während aber im ersten Fall der einzelne die fassbare physische Person ist, ist sie im Fall der «Nation» oder des «Volkes» eine schwer fassbare Einheit. Was ist «ein Volk», das auf Anerkennung seines

Existenzrechtes und seiner unabhängigen, staatlich selbständigen Existenz ein ebenso wohlbegründetes Recht auf Anerkennung hätte wie der einzelne Mensch? In welchem Sinne kann man, von der Schöpfung aus denkend, sagen, ein Volk sei von Gott geschaffen? Ist dafür der gegenwärtige Zusammengehörigkeits- und Nichtzusammengehörigkeitswille entscheidend? Es ist kein Zufall, dass es ein Amerikaner war, der das Selbstbestimmungsrecht der Nationen zum Prinzip der internationalen Gerechtigkeit erheben wollte; denn bei der Bildung der amerikanischen Staaten sowohl wie des Bundesstaates spielte der covenant, der Vertrag der Selbstkonstituierung, eine entscheidende Rolle. Die meisten anderen Staaten aber sind nicht so entstanden; sie sind nicht das Produkt einer Willenserklärung, sondern eines geschichtlichen Schicksals. Auch die Definition Renans, eine Nation sei ein «plébiscite de tous les jours» hat einen Haken: Was heisst *tous* les jours? Wer garantiert uns, dass die, die heute zusammen sein wollen, es auch morgen noch wollen, dass die, die heute auseinandergehen, es morgen nicht bereuen? Sollte es sich mit einem Volk nicht viel eher verhalten wie mit einer Ehe oder Familie als mit einem Vertragsgebilde? Ist also nicht die geschichtliche Zusammengehörigkeit wichtiger als das momentane Zusammengehörenwollen?

Befragen wir aber die Geschichte, so entstehen neue Schwierigkeiten. Bei welchem Punkt der geschichtlichen Entwicklung ist einzusetzen? Etwa beim Status quo vor dem Krieg? Wer wüsste denn nicht, mit welchen Spannungen vom Gerechtigkeitsempfinden her jener politische Zustand belastet war! Bis wohin müsste man denn zurückgehen, um das wirklich Zusammengehörige zu finden? Aber noch weitere Schwierigkeiten kommen hinzu. Der Zusammengehörigkeitswille sowohl wie die frühere Schicksalseinheit würden als zusammengehörig solche Bevölkerungen zusammenschliessen, die jetzt räumlich getrennt sind, die also nur durch ungeheure Umsiedelungen zur Einheit werden könnten, die ihrerseits wieder grosse

Ungerechtigkeiten zur Folge haben müssten. Ferner müssen auch geographisch-militärische und vor allem wirtschaftliche Gesichtspunkte mit berücksichtigt werden, um einen Staat zu schaffen, der lebensfähig ist. Je nachdem man das eine oder andere Moment in den Vordergrund rückt, entstehen ganz andere Forderungen der «Gerechtigkeit». Die Balkanländer und -völker bieten dafür die anschaulichsten Belege.

Diese Schwierigkeiten aber dürfen nun anderseits nicht — wie die Angehörigen grossräumiger Völker leicht geneigt sind zu tun — dazu führen, dass man dem Nationalitätenprinzip überhaupt die Berechtigung abspricht und aus wirtschaftlichen oder militärischen Gründen den Kleinstaat als überlebt erklärt.[92] Unter dem Aspekt der Gemeinschaft, der Kultur, der geistigen Werte kommt dem Kleinstaat die Priorität gegenüber dem Großstaat zu. Nicht die Kleinstaaten sind das Anormale, sondern die Großstaaten; nicht die Kleinstaaten müssen ihr Existenzrecht ethisch rechtfertigen, sondern die Großstaaten. So wie der einzelne mehr ist als der Staat, so ist der Kleinstaat an sich das höhere gegenüber dem Großstaat. Das muss im Zeitalter der Anbetung des Kolossalen deutlich gesagt werden. Die Großstaatmonstren sind wahrhaftig keine Ideale nationaler Gemeinschaft. Ihre Rechtfertigung liegt, in grosser geschichtlicher Perspektive gesehen, darin, dass sie vorläufige Lückenbüsser der noch nicht vorhandenen überstaatlichen Einheit sind. Hätten wir diese überstaatliche Einheit, so könnte desto mehr der Kleinstaat zu seinem Recht kommen und eine Gemeinschaftsfunktion ausüben, die dem Großstaat unmöglich ist. Nun ist es aber gerade der Großstaat, der der Bildung dieser überstaatlichen Einheit, wie soeben gezeigt wurde, als grösstes Hindernis im Wege steht.

Nicht die Grösse oder Kleinheit entscheidet über das Lebensrecht einer Nation, sondern ihre Fähigkeit, ein Staatswesen zu bilden, das wirklich auf eigenen Füssen steht. Wenn man sagt, die Kleinstaaten seien ja militärisch doch wehrlos gegenüber dem Großstaat, so ist das erstens nur teilweise richtig,

und zweitens spricht das nicht gegen den Kleinstaat, sondern gegen den Großstaat. Dann muss man eben durch eine Rechtsordnung den Großstaat so zähmen, dass der Kleine ohne Angst neben ihm leben kann. Jedes Volk, das seine Fähigkeit bewiesen hat, einen selbständigen Staat zu bilden, und das diesen Willen dauernd hat, besitzt auch das Recht auf diese Selbständigkeit. Nur eine Völkerorganisation, die ihm dieses Recht gewährleistet, kann den Anspruch erheben, einigermassen gerecht zu sein.

Eine ganz andere Frage ist die, ob dieses Recht der einzelnen Nation auf Unabhängigkeit und Selbständigkeit unbegrenzt sei. Diese Frage ist ebenso zu verneinen, wie die erste zu bejahen war. Aber diese Verneinung gilt wiederum nicht bloss für das Recht der kleinen Nationen, sondern ganz ebenso für das der grossen. Damit stehen wir aber bereits bei der zweiten Frage: Worauf hat nun jeder ein Recht? Was ist «das Seine»? Die primäre politische Wirklichkeit ist der Boden. Auf welchen Boden hat eine Nation Anrecht? Auf den, den ihre Angehörigen — als zusammenhängendes Gebiet — gerade bewohnen, oder eventuell auf mehr oder weniger? Diese Frage lässt sich wohl kaum grundsätzlich allgemein beantworten, weil hier verschiedene Gerechtigkeits-titel einander überschneiden: Die Lebensfähigkeit einer Nation, das heisst der Boden, dessen sie bedarf, um wirklich leben zu können; die natürlichen Grenzen, die von Bedeutung sind, solange der Selbstschutz der Nationen mangels einer überstaatlichen Machtorganisation notwendig ist; die geschichtliche Tradition, das heisst das historische Recht usw. Viele dornige Probleme, wie zum Beispiel das Kolonialproblem, würden sich lösen lassen, sobald die Wirtschaft aus ihrer allzu engen Bindung an den politischen Nationalstatus gelöst würde. Vor allem aber gilt auch von den Nationen, was von den Individuen gilt: dass der Reichtum der Reichen ungerecht ist, wenn er die Armut anderer notwendig macht. Die reichen Nationen mögen sich darüber klar sein, dass sie eine stets wirksame Ursache künftiger Kriege sind, wenn sie darauf beharren, ihre wirtschaft-

lichen Monopole und die daraus fliessenden Vorteile als das zu betrachten, was ihnen «gehört», wenn sie nicht bereit sind, andere an dem Anteil haben zu lassen, was jetzt machtmässig das Ihre ist. Mit dem wirtschaftlichen Imperialismus von Grossmächten, das heisst mit der Indienststellung der staatlichen Uebermacht für die Bewahrung oder Erwerbung wirtschaftlicher Vorteile ist weder eine gerechte noch auch nur eine friedliche Völkerordnung vereinbar. Die möglichste Loslösung der Weltwirtschaft aus dem Bannkreis der Machtpolitik ist eines der dringlichsten Postulate der Völkergerechtigkeit.

Aber nicht nur der Imperialismus der Grossen, sondern auch der nationalistische Partikularismus der Kleinen bedeutet ein schweres Hemmnis für eine gerechte Ordnung. Hier wäre ein reiches Betätigungsfeld unparteiischer Schiedsgerichtsbarkeit. Wenn die massgebenden Grossmächte ihr Prestige und ihre Macht hinter ein solches Gericht von Unparteiischen stellen wollten, und wenn es ihnen, um des Friedens willen, wirklich daran läge, dieses Schiedsgericht von imperialistischen Einflüssen frei zu halten, so wäre für die Herstellung gerechter Ordnung viel zu erwarten. Nur wenn die Staaten — in erster Linie die Grossmächte, in zweiter Linie die Kleinstaaten — zur Erkenntnis kommen, dass nur gerechte Lösungen von Konflikten einigermassen für dauernden Frieden Gewähr bieten, wenn sie also *aus eigenem Interesse am Weltfrieden* an der Gerechtigkeit interessiert werden und darum die Unparteilichkeit der Konfliktsentscheidung fördern, statt sie von vornherein durch Machtegoismus zu sabotieren, kann etwas wie eine gerechte Ordnung entstehen.

Zum Selbstbestimmungsrecht der Völker gehört, nach der bisherigen Auslegung, nicht nur die Anerkennung ihrer nationalen Unabhängigkeit, sondern auch die Anerkennung ihres Rechts, sich selbst die Regierungsform zu geben, die sie für die richtige halten. Auch in diesem Sinne bedarf aber das Prinzip des Selbstbestimmungsrechtes der Einschränkung. Dieses Recht auf freie Selbstgestaltung der Nationen ist näm-

lich an die Bedingung geknüpft, dass dadurch die Sicherheit der anderen Völker nicht beeinträchtigt werde. Nicht jede Staatsform bietet dafür gleichermassen Gewähr. Diktaturen sind anerkanntermassen leichter zu kriegerischen Aktionen und zu aggressiver Politik geneigt als Demokratien; totale Staaten aber sind geradezu als politische Epidemien zu bewerten, die durch eine internationale «Gesundheitspolizei» zu bekämpfen sind. Ebenso gehört es zu einer Politik der Rücksichtnahme auf das Gemeinwohl der Völker, dass nicht den einzelnen Staaten jedes Mass militärischer Rüstung als ihr Freiheitsrecht eingeräumt werde. Denn jeder militaristisch organisierte Staat bedeutet eine Gefahr für seine Nachbarn und damit für den Völkerfrieden. Die Welt hat neuerdings erfahren müssen, wie gefährlich in diesem Punkt das liberale Prinzip des Laisser-faire ist. Die Rüstungsbegrenzung der einzelnen Staaten, die an sich im Interesse jedes einzelnen Volkes liegt, ist aber nur dann eine gerechte, wenn sie nicht aus hegemonistischen Gesichtspunkten einzelner Grossmächte, sondern aus einer Planung im Dienste der Völkerfamilie heraus erfolgt.

Die Einordnung der Rechte und Pflichten jeder einzelnen Nation oder jedes einzelnen Staates in ein Ganzes gerechter Ordnung setzt, wie bereits gezeigt wurde, eine mindestens moralische Begrenzung der Souveränität der einzelnen Staaten voraus. Es gehört zur Tragik der neuern Staatenentwicklung, dass gleichzeitig mit der Entstehung einer übernationalen Weltwirtschaft und dem durch sie bedingten Prozess der Erdschrumpfung der neu erwachende Nationalismus eine entgegengesetzte Bewegung der Abschliessung hervorbrachte, der sich bis zur Idee der nationalen Autarkie steigerte. Der Begriff der Nation und der nationalen Einheit und Selbständigkeit gewann eine Bedeutung, die er weder in der Antike noch im Mittelalter gehabt hatte.* Während die neuzeitliche Tech-

* Vgl. W. Kaegi, Historische Meditationen: Die Entstehung der Nationen, S. 11 ff.

nik, der Weltverkehr und die Weltwirtschaft möglichste Lockerung der Grenzen verlangte, postulierte der Nationalismus genau das Entgegengesetzte: die gegenseitige Abschliessung. Der napoleonische Imperialismus war die erste Resultante aus diesen beiden Komponenten; die anderen Imperialismen folgten und gleichzeitig schufen die immer weiter gehenden nationalen Verselbständigungen immer neue Konfliktherde. Die beiden Weltkriege waren, so paradox das klingen mag, der erste deutliche Ausdruck der unentrinnbar gewordenen Völkersolidarität und Schicksalsverbundenheit; sie waren zugleich der Ausdruck eines überreizten nationalen Egoismus. Gibt es eine Lösung dieses Problems konträr laufender Elementarbewegungen?

Die tatsächliche Schicksalsverbundenheit der Völker macht eine unbeschränkte nationale Souveränität unmöglich; das Laisser-faire erweist sich im Völkerleben als ebenso untaugliches Prinzip der Ordnung wie es sich in der Wirtschaft des Manchesterliberalismus erwiesen hat. Begrenzung der nationalen Souveränität zugunsten einer übernationalen Gerechtigkeitsplanung ist unerlässlich. Eine formal-staatsrechtliche Begrenzung könnte aber, solange es Grossmächte gibt, nur verschleiertes Vasallentum der Kleinen gegenüber den Grossen bedeuten. Darum kann diese Begrenzung vorläufig nur eine moralische sein; die Völker und Staatslenker müssen zur Einsicht kommen, dass nur aus gegenseitiger Rücksichtnahme, nur bei einer Politik der guten Nachbarschaft der Friede, den alle wollen, gewährleistet werden kann. Diese Politik der Rücksichtnahme und der in sie eingeschlossenen freiwilligen Souveränitätsbegrenzung in Anerkennung einer allen übergeordneten Gemeinschaftsverpflichtung ist von allen, sie ist aber vor allem von den Grossmächten zu fordern, da sie, rein durch ihre Grösse, die jederzeit grösste Gefährdung einer gerechten Ordnung bedeuten. Die Grossen müssen bei der Schaffung der neuen Ordnung zuerst und am deutlichsten auf Geltendmachung ihrer überlegenen Macht verzichten, wenn diese nicht von vornherein als ungerechte, egoistische Macht-

ordnung beurteilt und zum Ausgangspunkt neuer Weltkriege werden soll. Die Grossmächte haben kein Recht, die Kleinen zu Verzichten zu zwingen, wenn sie nicht entsprechende eigene Verzichte leisten.

Für ein gewisses unitarisches, rein vom Wirtschaftlichen her orientiertes und vom Geist des Kolossalen und der Gleichschaltung angestecktes Denken ist die Existenz der Kleinstaaten überhaupt ein Aergernis; man betrachtet sie sozusagen als Verkehrshindernisse der internationalen Wirtschaft und beurteilt ihren Selbständigkeitswillen als ein Produkt rückständigen Denkens, das keinem realen Bedürfnis oder Wert entspreche. In Tat und Wahrheit verhält es sich gerade umgekehrt. Die nationale Differenziertheit Europas ist sein grosser geistiger Reichtum, die Gleichschaltung wäre eine ungeheuerliche Verarmung. Es gibt freilich eine Menge Dinge, die ohne Gefahr für das geistige Leben international gleichgeschaltet werden können. Gerade so wie der Weltpostverein, so wäre auch eine internationale Währung, internationales Transportwesen und manches andere, was zu den Aussendingen der menschlichen Existenz gehört, ohne Gefahr internationalgleichmässig zu gestalten und zentralistisch zu ordnen. Von der Wirtschaft eines Landes aber gilt das bloss bis zu dem Punkt, wo durch internationalen Zentralismus ihr Lebensnerv getroffen würde. Wir werden darum beides brauchen: grosszügige überstaatliche Wirtschaftsplanung u n d Wahrung nationaler Kulturbelange auch im Bereich der Wirtschaft. Sonst könnte es geschehen, dass man Europa das Leben rettet, aber seine Seele zerstört. Von einer föderalistischen Idee der Gerechtigkeit aus, wie sie als Konsequenz des christlichen Glaubens in diesem Buche entwickelt worden ist, ergibt sich ein deutliches Halt! gegen allen unbesonnenen und grundsätzlichen Unitarismus und Zentralismus.

Es wird, darüber dürfen wir uns keiner Täuschung hingeben, auch den weisesten und bestgesinnten Staatsmännern nie möglich sein, «die» gerechte Ordnung zu schaffen, ja auch nur im einzelnen zu konzipieren. Es gibt so viele einander über-

kreuzende gerechte Ansprüche, dass auch salomonische Weisheit sie nicht so auszugleichen vermöchte, dass alle Beteiligten von der Gerechtigkeit der Lösung überzeugt wären. Darüber, was im einzelnen Fall das Gerechte sei, werden auch die unparteiischsten Schiedsrichter untereinander oft nicht einig werden. Es ist schon viel erreicht, wenn eine solche Ordnung geschaffen werden kann, die für die einzelnen Beteiligten immerhin wünschenswerter erscheint als ein neuer Krieg. Für die Erreichung dieses Zieles wird vor allem in Betracht fallen, was für Staatsmänner es sind, die diese Völkerordnung massgebend bestimmen. Zwar kann auch der bestgesinnte und weiseste Staatsmann nur wenig Gerechtigkeit verwirklichen, wenn das hinter ihm stehende Volk ihm nicht Gefolgschaft leistet; es ist die Tragik wahrhaft guter Staatsmänner, dass sie durch ihre Völker oftmals gezwungen werden, anders zu handeln, als ihnen ihre Einsicht gebietet; es kann aber, glücklicherweise, auch vorkommen, dass der Gerechtigkeitswille eines Volkes grösser ist als der seiner derzeitigen Staatsmänner und von ihnen eine Politik der Gerechtigkeit verlangt, zu der sie von sich aus keine Lust haben. An beiden Hebeln, bei den Staatsmännern und bei den Völkern hat der Gerechtigkeitswille des Christenvolkes anzusetzen, durch beide hindurch kann der Wille zur Gerechtigkeit wirksam werden. Keine Anstrengung im Sinne der Gerechtigkeit, und wäre sie die des kleinsten Mannes, ist ganz umsonst, und keine, auch wenn sie die des mächtigsten Staatsmannes wäre, kann je ganz das erreichen, was sie erstrebt.

Zwischen der Forderung der Gerechtigkeit und der der Friedensordnung besteht zunächst ein Verhältnis der Zusammengehörigkeit. Nur das Gerechte schafft dauernden Frieden; schon um des Friedens willen muss Gerechtigkeit verwirklicht werden, weil Unrecht, wenn es allzu gross ist, zur Empörung, also zum Krieg führt. Weil in Zukunft der Wille zum Frieden die Dominante aller zwischenstaatlichen Politik sein muss — da die Alternative des Friedens totaler Weltkrieg heisst, und Friede nur auf der Basis von Gerechtigkeit mög-

lich ist —, hat die Gerechtigkeit eine neue realpolitische Chance. Leider ist dies aber nicht der einzige Aspekt des Verhältnisses der beiden Grössen: Friede und Gerechtigkeit. Es gibt auch kurzfristigere Friedensgarantien durch brutale, aber überlegene Gewalt, die auf die Gerechtigkeit keine Rücksicht nimmt. Die Psychologie siegreicher Völker nach einem Krieg, der ungeheure Opfer kostete, pflegt dieser kurzfristigen Lösung des Friedensproblems zuzuneigen. Es wird die Aufgabe aller Weiterblickenden sein, auf die Gestaltung einer Friedensordnung von der ersten Art hinzuwirken. Für die Christenheit kann kein Zweifel bestehen, auf welche Seite sie sich zu stellen hat. Sie weiss, dass allein «Gerechtigkeit ein Volk erhöht», dass allein das Höchstmass von Gerechtigkeit das höchste Mass von Friedensgarantie bietet. Sie wird, sie muss fordern, dass die Macht nicht selbstsüchtig im Eigeninteresse benutzt, sondern hinter die Forderung der Gerechtigkeit gestellt werden soll. Das ist die einzige Rechtfertigung der Macht vor dem Gewissen. Gerechtigkeit ohne Macht ist ohnmächtig; Macht ohne Gerechtigkeit ist brutal, teuflisch.

Macht im Dienste der Gerechtigkeit — das ist die Parole, die aus der christlichen Erkenntnis eindeutig hervorgeht.

4. Die gerechte Machtverteilung

Die vierte Stufe der Gerechtigkeit ist: der gerechte Anteil an der die Völkerordnung bestimmenden Macht. Sie ist schon im innerstaatlichen Bereich die letzte Forderung in der Reihe, das demokratische Postulat; sie ist dies erst recht im zwischenstaatlichen Bereich. Es ist nicht das dringlichste Interesse der Völker der Gegenwart, dass möglichst alle Völker möglichst in gleichem Masse an der Bestimmung der Völkerordnung Anteil haben. Im Gegenteil, es gibt jetzt nur ein ganz dringliches Interesse: dass, von wem auch immer, eine Ordnung hergestellt werde, in der die Völker im Frieden leben können und in der jedes Volk im Rahmen dieser Ord-

nung des Ganzen seine Selbständigkeit und Freiheit hat. Wer aber diese Ordnung herstellt, ob einige Grossmächte oder die Gesamtheit der Nationen, ist eine Frage untergeordneter Art. Eine Völkerordnung auf demokratischer Basis ist, wie wir schon sahen, solange eine Utopie, als es Grossmachtkolosse neben Kleinstaatzwergen gibt.

Die Frage ist jetzt nur die, ob die Grossmächte, die faktisch das Völkerschicksal in den Händen haben, Einsicht und Gerechtigkeitswillen genug haben, um im Interesse des Friedens eine einigermassen gerechte Ordnung zu schaffen, oder ob sie nicht in ihrem Interesse, möglichst rasch eine Friedensordnung zu schaffen, über gerechte Ansprüche der einzelnen Völker hinweggehen und eine Ordnung schaffen, die mehr der Erhaltung ihrer Monopole dient als einem dauernden Frieden. Darum, und darum allein, wird es auch jetzt notwendig sein, dass die Grossen bei der Schaffung der Friedensordnung auf die kleinen Völker hören, damit sie nicht eine Machtordnung schaffen, die sich schon in Bälde als trügerische Friedensordnung, als Ursache neuer Kriege erweist. Dagegen beruht es auf einer völligen Verkennung der Tatsachen, wenn man glaubt, jetzt das Postulat einer möglichst demokratischen Völkerordnung aufstellen zu müssen. Es mag wohl sein, dass sogar Grossmächte diese Idee aufgreifen, dann aber bloss, um damit ihre Grossmachtpolitik demokratisch zu tarnen. Die Grossmächte sind nun einmal — man kann ja sagen: leider — die bestimmenden Faktoren bei der Gestaltung der Völkerordnung. Daran ändern alle noch so gut gemeinten demokratischen Völkerbundsprogramme nicht das geringste. Nicht solche demokratischen Institutionen sind die Garanten der Gerechtigkeit, sondern der einsichtige Friedenswille der Grossmächte, und um ihn einsichtig zu machen, ist die Mitsprache aller Völker allerdings notwendig. Ob die Kundgabe ihrer gerechten Ansprüche bei den Grossen Gehör findet oder nicht, das wird über die Gerechtigkeit und damit auch über die Dauerhaftigkeit der von diesen zu schaffenden Ordnung entscheiden. Zu

dieser erhofften und postulierten Gerechtigkeit gehört aber, dass auch den kleinen Völkern ihr Recht werde, dass auch sie nicht als Objekte eines Machtdiktates, sondern als Subjekte einer Gemeinschaft behandelt werden.

Dabei wird ein Umstand, der an sich dem zukünftigen Frieden ungünstig ist, der künftigen Gerechtigkeit möglicherweise günstig sein: die Mehrzahl der massgebenden Mächte. Die Interessengegensätze der Grossen waren noch immer die Chance der Kleinen. Ein Weltimperium kann es sich leisten, über die Ansprüche der einzelnen Nationen hinwegzuschreiten; eine Mehrheit mehr oder weniger rivalisierender Grossmächte kann das nicht. Sie werden um die Anhänglichkeit der Kleineren werben müssen, und das gibt diesen eine Gelegenheit, ihre Ansprüche geltend zu machen. Wie aber dieses politische Kräftespiel sich gestalten wird oder soll, darüber gibt es keine Prinzipien aufzustellen.

5. Die ausser- und überpolitischen Möglichkeiten

Der gegenwärtige Bestand der Völker- und Staatenwelt, der vermutlich durch die Nachkriegsordnung zwar in vielen Einzelheiten stark verändert, aber in seinen Grundzügen sich gleich bleiben wird, ist bestimmt durch das Nebeneinanderbestehen von vielen Nationalstaaten und ein paar grossen Imperien. Sofern von dieser nationalstaatlichen und imperialen Ordnung als einer Selbstverständlichkeit, als einer Art politischem Axiom ausgegangen wird, ist der Weltfriede und ebenso die Gerechtigkeit immer wieder in gefährlicher Weise in Frage gestellt. Die tatsächlich vorhandene Schicksalsverbundenheit der Völker und die tatsächliche Lebensverbundenheit der einzelnen Menschen auf der ganzen Erde kommt in diesem nationalstaatlichen und imperialen Bild der politischen Wirklichkeit nur sehr gehemmt und unvollkommen zum Ausdruck. Diese jetzigen nationalen und imperialen Abgrenzungen widersprechen weitgehend dem tatsächlichen

Lebensstand der Menschheit. Sie können nicht das letzte Wort der politischen Gestaltung der Völkerwelt sein. Von mehr als einer Seite her drängt die Entwicklung zu einer universaleren Ordnung hin.

Da ist in erster Linie der Wirtschaft zu gedenken. Sie hat schon seit längerer Zeit aufgehört, sich selbst genügende Nationalwirtschaft zu sein. Der Weltverkehr ist nicht mehr wie zu Kolumbus' Zeiten auf den Austausch von Luxusartikeln und gelegentliche Unternehmungen abenteuerlicher einzelner begrenzt; auch das abgelegenste Bergdorf im Kanton Uri bezieht durch seine landwirtschaftliche Genossenschaft oder durch seine Verkaufsstelle des Konsumvereins seine Waren aus der ganzen Welt, und der Kaufwert, den der Zahltagsfranken für den dortigen Taglöhner besitzt, ist mitbestimmt durch die Vorgänge auf der Börse von New York oder Tokio. Mit Sicherheit ist in der nächsten Zukunft eine noch weitere Intensivierung und Verallgemeinerung der weltwirtschaftlichen Verflochtenheit aller regionalen und nationalen Wirtschaften zu erwarten. Eine Anpassung an die Weltwirtschaft ist darum für die Wirtschaft jedes einzelnen Landes unumgänglich, ob man das nun wünschen mag oder nicht. Diese Anpassung aber hat ihre politischen Voraussetzungen und Konsequenzen. Je länger desto mehr wird die nationalstaatliche Sonderpolitik als Hemmnis, als ein zu eng gewordenes Kleid empfunden werden und wird sich, unbeschadet der dauernden nationalen Gesichtspunkte und Erfordernisse, das Bedürfnis nach einer universelleren, weltweiteren Form der Ordnung geltend machen. Gewiss drohen hier, wie wir schon sahen, schwere Gefahren für die unaufgebbaren Werte nationaler Sonderexistenz; aber die Wirtschaft hat etwas von der unwiderstehlichen Gewalt von Naturvorgängen an sich; hier hilft kein Sträuben, sondern nur weise Planung, die über dem einen das andere nicht vergisst. Gerade um dieser Gefahren willen ist eine Lockerung der Beziehungen zwischen dem Wirtschaftlichen und dem Politischen notwendig; gerade wegen der aus der wirtschaftlichen Weltverflechtung sich immer

wieder ergebenden Konfliktsmöglichkeiten muss die Wirtschaft in weit stärkerem Masse, als dies bisher der Fall war, vom politischen Nationalstaaten-Statut losgelöst und überstaatlich organisiert werden, so weit dies nur irgend mit der kulturellen Sonderaufgabe und Eigenart der nationalen Einheiten vereinbar ist.

Eine solche überstaatliche Planung und Ueberwachung wird sich auch aus dem Grunde immer mehr als Notwendigkeit aufdrängen, weil sonst gerade die Weltwirtschaft einfach die Beute eines profitgierigen internationalen Kapitalismus wird. Der Kapitalismus hat — das muss gerechterweise anerkannt werden — der Weltwirtschaft gewaltige Pionierdienste geleistet. Ohne den Wagemut und die Weitsicht der grossen freien Unternehmer stünde uns nicht ein reicher Weltmarkt zur Verfügung, der uns die früher periodisch wiederkehrenden Hungersnöte erspart. Aber aus diesem pionierhaften Unternehmertum ist immer mehr ein monopolistisches Weltmagnatentum geworden, das die Völker auf beiden Seiten der Weltkugel in reinem Profitinteresse ausbeutet. Die nationale Politik ist aber gerade diesen Entwicklungen nicht gewachsen.

In derselben Richtung weist die neue Phase, in die das Kolonialproblem eingetreten ist. Die Kolonien waren in den letzten Jahrhunderten zu einem guten Teil einfach nationale Ausbeutungsobjekte. Von zwei Seiten wird dieser Zustand als unerträglich empfunden: von seiten der Kolonialvölker selbst und von seiten der keine Kolonien besitzenden Altvölker. Eine überstaatlich kooperative Verwaltung der noch nicht zur Selbstverwaltung fähigen Kolonialgebiete und ihrer Reichtümer drängt sich als Notwendigkeit auf, und diese neue Aufgabe kann nur unter Preisgabe der bisherigen imperialen Politik gelöst werden. Viel internationaler Konfliktstoff wäre beseitigt, wenn einmal der Zustand überwunden wäre, dass dieser oder jener Teil Afrikas oder Asiens diesem oder jenem europäischen Staat «gehört». Hier vor allem wird es sich zeigen müssen, zu welchen Opfern — im Interesse des Friedens sowohl

wie der Gerechtigkeit — die reichen Völker oder Staaten bereit sind. Die Verbindung von Weltverkehr und imperialem Kolonialbesitz steht unter den Ursachen der beiden Weltkriege mit an erster Stelle.

Der zweite Faktor menschlichen Lebens, der über die nationalen Grenzen hinausweist, ist die Kultur. Wohl ist die Kultur viel stärker als die Wirtschaft individualisierend, am Eigentümlichen und Besonderen orientiert und mit den Wurzelkräften der persönlichen Gemeinschaften verbunden. Zugleich aber wirkt sich in ihr die Universalität des Geistes aus, die keine nationalen Grenzen kennt. Wir sind wohl heute, nachdem wir den Paroxysmus der nationalstaatlichen Politik erlebt haben, wieder besser in der Lage, den hohen Wert jenes humanen Weltbürgertums zu würdigen, das das letzte Jahrhundert als Produkt eines ungeschichtlichen und unnatürlichen Aufklärungsdenkens lächerlich zu machen bestrebt war. Wir sehen uns auf alle Fälle durch die politischen Ereignisse der letzten Zeit genötigt, uns wieder ernstlich darauf zu besinnen, ob es nicht über dem nationalen ein europäisches Kulturerbe zu bewahren gelte; wir wollen wieder gute Europäer sein, nicht bloss Schweizer, Franzosen oder Holländer. Darüber hinaus aber knüpft namentlich die Wissenschaft immer engere internationale Bande, und der zukünftige Weltverkehr wird nicht nur die Wirtschaftenden, sondern auch die kulturell Tätigen einander viel näher bringen, als das bis dahin der Fall war. Die gewaltsame nationale Abschliessung und Entfremdung, die die Politik den Völkern aufzwang, entsprach schon längst nicht mehr dem Denken und Fühlen der geistig führenden Menschen. Die Zeit wird einmal kommen, wo die Kulturgemeinschaft sich weigern wird, um nationalpolitischer Interessen willen die Angehörigen anderer Staaten als «Feinde» zu betrachten.

In diesem Zusammenhang aber wird nun vor allem diejenige Grösse von entscheidender Bedeutung sein, die von Anfang an mehr als irgendeine andere Träger überstaatlicher Verbindung

und Bindung gewesen und es auch, trotz mancher Verdunkelung ihres Wesens, durch alle Jahrhunderte geblieben ist: die christliche Kirche. Das «hier ist nicht Grieche noch Jude, nicht Skythe noch Barbar»* ist, trotz aller nationalen Kirchentümer, im christlich-kirchlichen Bewusstsein durch alle Jahrhunderte hindurch lebendig geblieben und hat sich, namentlich in der Mission und in der Verbindung mit den Missionskirchen, praktisch ausgewirkt, wenn auch nicht mit der Klarheit, Intensität und verantwortungsvollen Solidarität, wie sie im Wesen der Kirche von ihrer Begründung her angelegt und ihr aufgetragen ist. Doch darf gesagt werden, dass dieser kirchliche Universalismus gerade in den letzten Dezennien innerhalb der kirchlichen Sondergruppen neu zum Bewusstsein gekommen und als Aufgabe empfunden worden ist. Die römische Kirche ist durch ihre Uniformität und ihre Einheitsorganisation für diese Aufgabe besonders gut ausgerüstet. Der Protestantismus und die übrigen nichtrömischen Gruppen haben aber in der «ökumenischen», weltumspannenden Bewegung diese Aufgabe wenigstens anerkannt und mit ihrer zielbewussten Verwirklichung beachtliche Anfänge gemacht. Es ist nur billig, anzuerkennen, dass die Kirche — und durchaus nicht nur oder vornehmlich die römische — in diesem zweiten Weltkrieg die Probe des überstaatlichen Zusammenhangs zwar nicht einwandfrei, aber doch weit besser bestanden hat als irgendeine andere Art internationaler Verbindung, trotzdem dies bei der ungeheuren nationalen Inanspruchnahme ihrer Glieder wahrlich keine Selbstverständlichkeit, sondern eine menschlich fast unmögliche Aufgabe war. Trotz aller Entgleisungen von seiten kirchlicher Führer und Körperschaften — den römischen Stuhl nicht ausgenommen — hat doch diesmal das Bewusstsein der solidarischen Verbundenheit über alle politisch-kriegerischen Gegensätze hinweg durchgehalten und besteht nicht der mindeste Zweifel, dass, sobald der Krieg beendet sein wird, die persönlichen und indirekten Verbindungen

* Kolosserbrief 3, 11.

nicht nur im vollen Umfang wieder hergestellt, sondern darüber hinaus in ganz neuer Weise Verstärkung und Förderung erfahren werden. Es ist darum nicht zum Verwundern, dass schon heute weit über die kirchlichen Kreise hinaus das Interesse und die Hoffnung vieler auf die Kirche gerichtet ist als auf diejenige Grösse, die am ehesten imstande sein werde, das Einheitsband zwischen den national abgeschlossenen Völkern herzustellen und im geistigen und sozialen Bereich eine Solidarität zu verwirklichen, die die Idee einer Völker*familie* wenigstens symbolkräftig darstellen und darüber hinaus auch persönlich-praktisch verwirklichen werde.

Die Wirtschaft als solche steht dem egoistischen Streben des Menschen zu nahe, um eine Solidarität zu erzeugen, die der Belastungsprobe des Opferbringens gewachsen ist. Die Kultur ist zu wenig energetisch fundiert, um der empfundenen und geistig geschauten Verbundenheit der Menschen einen realen Ausdruck zu verleihen, der im politischen Kraftfeld etwas bedeutet. Die Kirche aber kann, wenn sie denn lebendig und geistlich wach ist, eine übernationale Gemeinschaft schaffen, die gegebenenfalls dem bloss national- und imperial-politischen Rechnen wirksame Schranken zu ziehen vermag, wie sie es denn auch in früheren Jahrhunderten schon getan hat. Doch ist zu erwarten, dass alle drei Faktoren, wenn auch in sehr verschiedener Weise, in der Zukunft mit Notwendigkeit eine neue politische Ordnung herbeiführen werden, die sich nicht mehr in die heute üblichen nationalpolitischen Schemata des politischen Denkens hineinzwängen lässt, eine Entwicklung, die um so sicherer als wahrscheinliche Zukunft vorausgesagt werden darf, als der rein realpolitische Selbsterhaltungswille der Völker, angesichts der ständigen Bedrohung des Weltfriedens durch das nationalpolitische und imperialistische Denken und Wollen, selbst in dieser Richtung weist. Doch lässt sich über diese übernationale politische Gestaltung vorläufig noch nichts Bestimmtes weder aussagen noch konkret postulieren. Nur ein Postulat darf, trotz seiner Unbestimmtheit im

politischen Sinne, die Kirche nie unterdrücken: die schlichte Forderung, dass der Wille Gottes die Völker, deren Vater er ist, als eine Familie haben will, die nach jenem Gesetz des Friedens und der Gerechtigkeit miteinander lebt, das schon jetzt im Leben einer wahrhaft christlichen Familie einigermassen anschauliche Realität ist.

Diese Forderung kann die christliche Kirche nie preisgeben, ohne sich selbst untreu zu werden.* Etwas anderes aber ist es, angesichts des radikalen Bösen, das gerade in der Völkerpolitik die dominierende Macht war, ihre Verwirklichung innerhalb der geschichtlich irdischen Zeit in Aussicht zu stellen. Dazu hat die christliche Kirche, die ernstlicher als jede andere Religion und jede Philosophie mit der Tatsache des Bösen rechnet und zu rechnen verpflichtet ist, keinen Auftrag und kein Recht.

Auch wenn wir mit diesen fundamentalen Wandlungen rechnen, die eine neue Lösung des Problems der gerechten Völkerordnung gestatten würden, werden wir gut tun, uns vor allzu grossen Hoffnungen zu hüten. Die optimistische Zukunftsvorstellung von einem ewigen Weltfrieden zwischen den Völkern ist, sofern damit die geschichtliche, irdische Welt gemeint ist, nicht die der Bibel. Das Friedensreich, von dem die Bibel spricht,** gehört nicht mehr dem Bereich der zeitlichen, geschichtlichen Welt an, sondern jener Zukunft, deren Beginn «Auferstehung der Toten» und deren eigentlicher Gehalt «ewiges Leben» heisst. Die Verwechslung dieser biblischen Endschau mit jener menschlich-fortschrittsgläubigen kann nur grösste Verwirrung stiften und muss notwendig zu immer neuen Enttäuschungen führen. Das Reich Gottes, das uns im Neuen Testament verheissen wird, liegt jenseits der Grenzen zeitlicher Geschichte, in der sündige Menschen, vom Egoismus

* Ueber einige massgebende kirchliche Aeusserungen zur neuen Völkerordnung s. Anm. 48.

** Vgl. oben S. 269.

beherrschte Völker die Träger des Geschehens sind. Es ist gefährliche Phantastik, zu erwarten, dass sündige Menschen das Reich der Gerechtigkeit und des ewigen Friedens zu verwirklichen vermögen. Die Bibel ist darin nüchtern und widerspricht nicht der geschichtlichen Erfahrung, die uns zeigt, dass das Böse im Menschen gerade im Bereich des Völkerlebens in besonderem Masse wirksam ist und sich zu gigantischen Formen des Ausbruchs zusammenballt.

Das will nicht heissen, dass die Menschheit mit dem furchtbaren Uebel, das Krieg heisst, und das von jetzt an die Gestalt des totalen Weltkriegs trägt, nicht eines Tages doch fertig werden könne. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die Erkenntnis der unvergleichbaren Furchtbarkeit des modernen Krieges die Völker und Staaten Formen politischer Organisation finden lässt, die diese selbstmörderische Art der Konfliktlösung ausschliesst. Ist die Idee des ewigen Friedens innerhalb der geschichtlichen Zeit eine Utopie, so wäre anderseits die Ausschliessung dieser Möglichkeit der Ueberwindung dessen, was heute Krieg heisst, falscher Pessimismus. Wenn es durch die Wirkung der christlichen Idee der Menschenwürde möglich war, mit dem uralten und über die ganze Welt verbreiteten sozialen Uebel der Sklaverei fertig zu werden, so ist auch die Hoffnung auf eine Ueberwindung des Krieges keine Utopie. Nur müssen wir uns darüber klar sein, dass auch dann, wenn es gelänge, den Krieg der Waffen auszuschalten, damit nicht die mindeste Gewähr für die Verwirklichung eines irdischen Paradieses gegeben wäre. Wie es Schlimmeres gibt als den Tod, und doch das Nichtsterben die Voraussetzung für alles andere ist, so gibt es wohl auch noch Schlimmeres als den Krieg der Waffen, trotzdem das Aufhören dieses Krieges nachgerade zur Voraussetzung für sinnvolles menschliches Leben überhaupt geworden ist.

Die Aufgabe, eine gerechte Völkerordnung zu gestalten, eine Ordnung, in der es die gegenwärtige Anarchie, aber auch die gegenwärtige Ungleichheit von Reichtum und Armut der Na-

tionen nicht mehr gibt, bleibt bestehen, ob nun ihre Erfolgsaussichten grössere oder kleinere seien. Der nüchterne Blick in die Wirklichkeit und das mit ihm übereinstimmende biblische Zeugnis mag uns aber davor bewahren, in überschwenglichem Optimismus jetzt schon praktische Postulate aufzustellen, die nur sinnvoll wären, wenn die Wirklichkeit der Menschen und Völker eine andere wäre, die aber in einer Welt, wie sie nun einmal ist, statt der Gerechtigkeit gerade dem Unrecht Vorschub leisten würden. Wir können dies, ganz eindeutig, von einem gewissen Pazifismus sagen, der meint, mit einem «Die Waffen nieder!» den Krieg aus der Welt schaffen zu können, während uns doch die jüngste Vergangenheit gelehrt hat, wie ein unbesonnener Pazifismus gerade diejenigen wehrlos macht, die noch am ehesten fähig wären, in der Welt eine friedliche Ordnung zu schaffen, wenn ihnen die dazu notwendigen Machtmittel zur Verfügung stünden. Der Machtschutz des Rechtes wird nie entbehrt werden können, solange es Menschen gibt, die nicht freiwillig dem Spruch des Rechts sich unterwerfen, das heisst aber, solange es in der Welt das Böse gibt.

SCHLUSS: GRENZEN

Erkennen, was Gerechtigkeit, was in den einzelnen Gebieten des sozialen Lebens das Gerechte ist, ist viel; aber es ist nicht alles. In einer Zeit, die schon an der Erkenntnis der Gerechtigkeit verzweifelt, weil sie keinen festen Boden unter den Füssen hat und in den Sumpf des Relativismus geraten ist, ist die Erkenntnisaufgabe die erste. Bevor man den rechten Weg gehen kann, muss man ihn wissen. Bevor man die Kräfte zur Verwirklichung des Gerechten mobilisieren kann, muss man wissen, was man wollen soll. Die spezifische Krankheit unserer Zeit, im Unterschied zu früheren, ist das Tappen im dunkeln und das Durcheinander der Auffassungen. In derselben Zeit, wo die Menschheit Mittel zur Verwirklichung von Willens-

zielen hat, wie noch nie zuvor, ist sie über die Ziele völlig unsicher geworden. Ueber dem Erforschen und Erfinden von Mitteln hat sie sogar das Fragen nach dem Ziel verlernt. Die Art, wie im Krieg die früher unbekannten Riesenkräfte der Technik in den Dienst der Zerstörung gestellt werden, ist so recht der Ausdruck für dieses Auseinander von Willensmitteln und Willenszielen. Der Zustand der Welt am Ende dieses Krieges ist der erschütternde Beweis dafür, dass alle Macht der Technik die Menschheit nicht vor völliger Ohnmacht bewahrt, wenn mit der Erkenntnis der Mittel die Erkenntnis der Ziele nicht Schritt gehalten hat. Sie ist der Beweis für den Primat des Zwecks über die Mittel. Das Gerechte erkennen heisst noch lange nicht es verwirklichen; aber wenn man es nicht einmal mehr erkennt, gibt es überhaupt keine Möglichkeit der Verwirklichung. Deshalb ist die Neugewinnung einer klaren, überzeugenden Erkenntnis von der Gerechtigkeit und vom Gerechten die erste Aufgabe. In ihr ist eingeschlossen die ebenso klare Erkenntnis der Scheingerechtigkeiten, der falschen Gerechtigkeitslehren, von denen unsere Zeitgenossen hin und her gerissen werden. Die Anfälligkeit für die totalitären Ideologien — die kommunistische so gut wie die nationalsozialistische — ist proportional der mangelnden wahren Erkenntnis; schlimmer aber als die eine und die andere ist der Relativismus, der behauptet, es gebe überhaupt keine Gerechtigkeit. Die Skepsis — ein anderes Wort für Relativismus — ist die tiefste Krankheit, die die Menschenseele befallen kann. Sie ist die völlige Seelen-Erblindung.

Wenn das Nichtwissen um das Gerechte die spezifische und akute Krankheit unserer Zeit ist, so ist der Mangel an Gerechtigkeitswillen die chronische, die zu allen Zeiten gleichermassen beklagte. Das Gerechte erkennen heisst noch lange nicht, es wollen, es so wollen, dass man dafür kämpft und Opfer bringt. Es ist wohl in jedermanns Natur angelegt, dass er gerecht behandelt sein will; aber es ist durchaus nicht in jedermanns Natur, die anderen gerecht zu behandeln, das Gerechte auch dann zu wollen, wenn es

gegen den eigenen Vorteil geht. Es ist ein Sophismus, dass Gerechtigkeit und Eigeninteresse dasselbe seien; jedenfalls mit dem, was man natürlicherweise als das Eigennützliche betrachtet, steht die Gerechtigkeit oft genug im schärfsten Gegensatz. Darum ist ein so weiter Weg von der Erkenntnis bis zur Verwirklichung des Gerechten. Meist muss das Gerechte seitens derer, mit deren Eigeninteresse es zusammenfällt, denen abgerungen werden, mit deren Eigeninteresse es im Konflikt steht. Wäre die Verwirklichung der Gerechtigkeit einzig auf den selbstlosen Gerechtigkeitswillen angewiesen, so wäre noch viel weniger Gerechtes verwirklicht worden, als dies tatsächlich der Fall ist. Es ist, wenn wir so sagen dürfen, ein Glück für die Gerechtigkeit, dass die Verwirklichung einer gerechten Forderung fast immer für einen Teil der Menschen mit dem für sie Vorteilhaften zusammenfällt.

Trotzdem ist es um die Gerechtigkeit übel bestellt, wenn ihre Verwirklichung auf keine anderen Parteigänger zählen kann als diejenigen, die davon einen Vorteil haben. Der vorstehende Satz muss dahin ergänzt werden: Es ist ein Unglück für die Gerechtigkeit, dass sie fast nie verwirklicht werden kann, wenn sie nicht wenigstens eine Minderheit von Parteigängern findet, die ihr einzig darum dienen, weil sie den uneigennützigen Willen zur Gerechtigkeit haben. Es hiesse die christliche Lehre von der Sündhaftigkeit aller Menschen falsch verstehen, wenn man aus ihr die Behauptung ableitete, es gebe keine Menschen mit einem aufrichtigen Willen zur Gerechtigkeit, mit der Fähigkeit, für ihre Verwirklichung Opfer zu bringen. Die Verwechslung mag teilweise aus der Nichtunterscheidung jenes biblischen Begriffes «Gerechtigkeit» mit dem, was wir heute Gerechtigkeit nennen, herkommen. Es gibt in der Tat keinen Menschen, der «vor Gott gerecht» ist, der von sich sagen dürfte, dass er kein Sünder sei. Aber es gibt, Gott sei Dank, zu jeder Zeit, in allen Völkern und Kulturen, immer den Unterschied von solchen, auf deren Gerechtigkeitssinn man sich verlassen kann, die sich auch gegen ihren Vorteil

für das Gerechte einsetzen, und solchen, die vorwiegend oder immer vom Motiv des Eigennutzes bestimmt werden. Auf jene ersten kommt es bei der Verwirklichung des Gerechten an, sie sind die Träger der Dynamik der Gerechtigkeit.

Gerechtigkeitssinn ist bis zu einem gewissen Grade anerziehbar. Jeder Kenner weiss, was eine früh einsetzende Gemeinschaftserziehung zum «fair play» erreicht; man darf darum auch über staatsbürgerliche Erziehung nicht allzu pessimistisch denken, trotzdem ihr — wo es sich um Willensbildung handelt — enge Grenzen gezogen sind. Viel wichtiger ist freilich, auch im Blick auf das Gerechte, die Familienerziehung, und, Hand in Hand mit ihr, Sitte und Tradition, deren eigentlicher Träger die Gemeinde ist. Fragen wir aber nach den tiefsten Quellen des guten, gerechten, uneigennützigen Willens, fragen wir vor allem nach den Kräften, die aus einem ungerechten Willen einen gerechten, aus einem eigennützigen Menschen einen gemeinnützigen machen, so lautet die Auskunft der Geschichte ganz eindeutig: Das geschieht nur da, wo aus einer Region jenseits des menschlichen Willens umgestaltende, neuschaffende Kräfte hereinbrechen — aus einer Tiefe, wo keine menschliche Anstrengung, keine pädagogische Bemühung hinreicht. Das Geschehnis der «Wiedergeburt», des Neuwerdens und Anderswerdens ereignet sich nur da, wo der Geist Gottes selbst das Menschenherz anrührt, wo der Schöpfergott durch sein Erlösungswort und seinen Heiligen Geist im Innersten des Menschen eine Wende, eine «Bekehrung» schafft. Keine Lehre, keine Erziehung, keine Zusammenarbeit, keine Organisation kann den gerechten Willen schaffen, wo er nicht schon schlummert; das kann allein geschehen durch eine Erweckung aus dem Geiste des Evangeliums. Dass eine solche geschehe, ist darum unvergleichlich wichtiger als alle, noch so notwendige und noch so richtige Lehre von der Gerechtigkeit.

Zu den Irrtümern des neuzeitlichen Menschen gehört auch eine gewaltige Ueberschätzung des Wissens und Erkennens. Wissen ist notwendig, Erkenntnis ist kostbar; aber was hilft

alles Wissen, wenn ihm kein Tun folgt? Wer aber die Werkstatt der Seele nur ein wenig kennt, weiss, dass blosses Erkennen des Guten noch lange nicht den Willen zum Guten schafft. Dem Tun des Guten steht eben nicht bloss die Unwissenheit entgegen, sondern die Selbstsucht, die Trägheit, die Feigheit, die Bequemlichkeit, die Genußsucht. Diese Hindernisse aus dem Wege zu schaffen ist die beste Lehre nicht imstande; dazu braucht es Erschütterungen der Seele, die nicht durch Erkenntnis, sondern nur durch «Busse und Glauben» hervorgerufen werden können. Das ist die wichtigste Grenze, deren sich der um die Erkenntnis des Gerechten Bemühte bewusst sein muss.

Es gibt aber noch eine andere Grenze. Gesetzt der Fall, es gelänge, in allen Gebieten des Lebens gerechte Ordnungen zu schaffen — was wäre damit gewonnen? Es liegt im Wesen der Gerechtigkeit selbst, dass sie an das Tiefste im Menschen nicht herankommt. Sie hat es ja mit der Person-im-Gefüge, nicht mit der Person selbst, als Person zu tun. Daher kommt es, dass auch die vollkommensten Gefüge, die besten Ordnungen, letzten Endes keine Gewähr bieten für ein wahrhaft menschliches Leben. Die Bosheit des Menschenherzens ist so tief, dass sie auch aus der gerechtesten Ordnung etwas Ungerechtes zu machen versteht. Und die persönliche Freiheit gehört so sehr zum gottgeschaffenen Menschenwesen, dass keine noch so gute Ordnung den Menschen befriedigen kann. Das hindert nicht, dass wir alles für die gerechte Ordnung tun müssen; aber es soll uns vor der Illusion bewahren, dass damit das tiefste Problem des menschlichen Lebens gelöst sei. Die lebendige Kraft der Seele ist, im Guten und im Bösen, stärker als alle Ordnung. Darum kann beides geschehen: Dass die gerechteste Ordnung durch die böse Kraft von innen verdorben, in Unheil verkehrt werden, und dass die ungerechteste Ordnung durch die gute Kraft von innen zum Guten gebraucht werden kann. Darum ist, am Allerletzten gemessen, alle Gerechtigkeit etwas nur bedingt Wichtiges. Noch einmal er-

innern wir uns jenes Sklaven Onesimus und seines christlichen Herrn, Philemon, jener völligen Umgestaltung eines ungerechten Verhältnisses von innen heraus ohne Aenderung der äussern Ordnung. Nur zuallerletzt darf dies gesagt werden, damit nicht das Missverständnis entsteht, die Gerechtigkeit werde doch nicht ganz ernst genommen. Sie wird nur dann ganz ernst genommen, wenn man etwas noch Höheres weiss als sie: die Liebe.

Grösser als die Gerechtigkeit ist die Liebe, jene Liebe, die Gott selbst ist. Gerechtigkeit kann man lehren und lernen, Liebe nicht. Liebe kann nur geschenkt werden von dem, der selbst der Quell aller Liebe ist. Wo das geschieht, da ist auch für die Gerechtigkeit das Höchste getan; denn wo die Liebe ist, da quillt auch der Brunnen des gerechten Willens. Die Liebe ist der Gerechtigkeit immer eine Meile voraus. Wo die göttliche Liebe Ereignis wird, da werden von selbst die Forderungen der Gerechtigkeit erfüllt. Denn «die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung». Ist doch Gerechtigkeit nichts anderes als die Gestalt der Liebe, die in der Welt der Ordnungen und Institutionen Kurs hat, jene Versachlichung der Liebe, die da notwendig ist, wo der Mensch in Ordnungen lebt. Darum ist zwar die Liebe immer auch gerecht, aber die Gerechtigkeit selbst ist noch nicht Liebe. Wer den Quell der Liebe blosszulegen vermag, tut darum auch für die Gerechtigkeit das Grösste.

Das Evangelium von Jesus Christus ist die Botschaft von *dieser* Gerechtigkeit, die mit der Liebe identisch ist. Es ist darum die Botschaft von dem, was jenseits aller irdischen Ordnungen liegt. Wie die in Jesus Christus Mensch gewordene Gottesliebe die Erfüllung des Gesetzes ist, so ist sie auch sein Ende. Sie ist das, was bleibt, wenn alle Ordnungen aufhören. Sie ist das, worauf wir hoffen mitten in den gerechten und ungerechten Ordnungen dieser Welt. Sie ist aber auch das, was uns, solange wir in ihnen leben, nicht ruhen lässt im Kampf um die irdische Gerechtigkeit.

ANMERKUNGEN

[1] In der nikomachischen Ethik 5, 10 wird nur der normative, in der Rhetorik 1, 13 ausdrücklich auch der theologische Charakter des φύσει δίκαιον herausgestellt. Beifällig zitiert Aristoteles aus Sophokles «der Götter ungeschriebenes, unumstössliches Recht». Näheres über das göttliche Naturrecht im Text, S. 100 ff.

[2] Die höchste Blüte erreicht dieser pure Formalismus in der Rechtsphilosophie von Kelsen. Aber auch die rein formale Rechtsidee Stammlers hat, trotz ihrer entgegengesetzten Absicht, zu dieser Formalisierung beigetragen.

[3] Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Salander, Vom Werden der Menschenrechte. F. Ernst, Die Sendung des Kleinstaates, und meine Rektoratsrede, Die Menschenrechte nach reformierter Lehre (Jahresbericht der Zürcher Universität, 1942).

[4] Aristoteles, Nik. Ethik 5, 4 «dass es ausser der allgemeinen noch eine andere, partikuläre (ἄλλη ἐν μέρει) gibt».

[5] Die reformatorische Theologie kennt ebenso wenig wie das Neue Testament den Zweistufenbau der katholischen Moral, die Unterscheidung von «natürlichen» und «übernatürlichen» oder theologischen Tugenden. Es gibt nur e i n letztlich legitimes Motiv sittlichen Handelns, die Liebe. Wohl aber gibt es eine materiale Vorschrift des Handelns, welche Gerechtigkeit, nicht Liebe, heisst. Das Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und Liebe ist bei den Reformatoren nicht geklärt. S. u. Anm. 19.

[6] Das Suum cuique geht — allerdings noch nicht in dieser präzisen Form — nach Plato (Staat, I, 331) auf Simonides zurück. Ausdrücklich ist es formuliert bei Aristoteles, Rhetorik 1, 9. Dass es aber nicht nur im katholischen Naturrecht, sondern auch bei den Reformatoren d a s Prinzip der Gerechtigkeit war, dafür gibt es bei Luther, Zwingli und Calvin Hunderte von Belegen. (Vgl. Arnold, Zur Frage des Naturrechts bei Luther; Dreske, Zwingli und das Naturrecht; Bohatec, Calvin und das Recht.)

[7] Philosophisch drängt sich hier die Beziehung zur Zeit auf. Der Mensch-im-Gefüge ist der je schon als Vergangenheit verstandene Mensch, während der Mensch als Person vor Gott der als reine Gegenwart verstandene ist. Vgl. Heim, Glauben und Denken, S. 153 f.

[8] Es ist namentlich Luther, der dem Buchstaben- oder Bücherrecht, das er das «kranke Recht» nennt, das «gesunde Recht», das ius naturale als das «Billige» gegenüberstellt. «Denn was aus Kraft der Natur geschieht, das geht frisch hindurch auch ohne alles Gesetz, reisst auch wohl durch alle Gesetze. Aber wo die Natur nicht da ist und soll's mit Gesetzen herausbringen, da ist Bettelei und Flickwerk.» Dabei ist in diesem Zusammenhang «Natur» gleichgesetzt mit rechter Vernunft, mit der Vernunft, die man so selten findet. (Auslegg. des 101. Psalms, Wke. 51, 214 f.) Ich gebe alle Zitate aus Luthers deutschen Werken in heutigem Deutsch.

[9] Nik. Ethik 5, 7. Vgl. Luther: Die aequalitas arithmetica gehöre ad emptionem aut venditionem, ad forum, auf den Markt, die geometrica dagegen ad personas. (Wke. 43, 641.)

[10] Dieser Begriff «Fehlglaube» erscheint einem relativistischen Zeitalter als anmasslich, weil er, selbstverständlich, die Behauptung eines richtigen Glaubens in sich schliesst. Umgekehrt aber leitet man dann aus der Tatsache, dass nicht alle Menschen denselben Glauben haben, die Behauptung von der «Relativität» oder «Subjektivität» aller Glaubenssätze ab. Das ist ungefähr so richtig, wie wenn ein Examinator einer Schulklasse aus der Tatsache, dass bei den Rechnungsaufgaben die Schüler zu verschiedenen Resultaten gekommen sind, den Satz von der Relativität mathematischer Sätze ableiten wollte. Dass man die einen, die mathematischen Sätze, beweisen kann, die andern, die Glaubenssätze, nicht, wird bedeutungslos, sobald wir sehen, dass auch die mathematischen Sätze auf unbeweisbaren Axiomen aufgebaut sind, und dass die Gültigkeit des Beweisens, des Schlussverfahrens der Vernunft, selbst unbeweisbar ist. Auch *absolute* Wahrheit kann *unbeweisbar* sein.

[11] Vgl. dazu das grundlegende Werk der Gebrüder Carlyle, Mediaeval political theory in the West, Bd. 1; Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, S. 90 ff. und S. 153 ff. Ferner Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, und die zwei Aufsätze «Das christliche Naturrecht» und «Das stoisch-christliche Naturrecht» in Ges. Schr. IV, S. 156 ff.

[12] Gierke, Althusius: «Es bedarf nur eines flüchtigen Blicks auf die mittelalterliche Staats- und Rechtslehre, um zu erkennen, dass in ihr, im Gegensatz zum antiken Vorbilde, der vom ganzen Christentum geoffenbarte und vom Germanentum in seiner ganzen Tiefe empfundene Gedanke des absoluten und unvergänglichen Wertes des Individuums überall bereits Früchte trägt. Dass jedes Individuum kraft seiner ewigen Bestimmung auch für den Staat in seinem Kern heilig und unverletzlich, dass der geringste Teil nicht nur für das Ganze, sondern auch für sich selbst wertvoll, dass der einzelne Mensch von der Gesamtheit nie als blosses Mittel, sondern immer zugleich als Zweck zu betrachten ist, wird nicht bloss geahnt, sondern mehr oder minder deutlich ausgesprochen.» Das ist ein gewichtiges Zeugnis eines gewichtigen Zeugen.

[13] Zwinglis Gerechtigkeitslehre ruht auf zwei Fundamentalsätzen, die immer wiederkehren: *Omnes leges in lege naturae funda-*

tae nisi sunt, bonae esse haudquaquam possunt, Wke 6, 244. Alles rechte Gesetz gründet im «Naturgesetz»; und: imaginem hanc et similitudinem esse puto quod nos naturae jus dicimus, 5, 7. Das Naturgesetz ist mit der Imago Dei identisch. Aber gerade Zwingli betont mit besonderer Kraft, dass diese Imago und dieses Naturgesetz nur aus der Schrift deutlich erkannt werden können. Das ist der einfache Inhalt seiner christlichen Naturrechtslehre.

Bei Calvin verhält es sich ähnlich. Ueber die schlechthin fundamentale Bedeutung der Lex naturae bei Calvin kann für den Unbefangenen kein Zweifel bestehen. Darüber s. u. S. 319. Auch bei ihm besteht eine nahe Beziehung zwischen lex naturae und imago Dei. Der oben zitierte Satz 1. Moses 9, 6 spielt bei ihm eine grosse Rolle. «Denn wenn wir in Erinnerung behalten, dass der Mensch zum Bilde Gottes gemacht ist, müssen wir ihn hehr und heilig halten, in der Art, dass er nicht verletzt werden könne, ohne dass mit ihm zugleich das Bild Gottes verletzt würde.» (Wke. 22, 42.) Ausdrücklich begründet Calvin auf diese Stelle seinen weittragenden Satz: legis suae (Dei) finem unicum esse, ut communem illis inte se humanitatem commendet. Auf der Imago beruht die ganze humanitas und auf der humanitas die ganze Ethik des Gesetzes. (23, 146.) Auf den Einwand, das Gottesbild sei doch durch das Böse im Menschen zerstört, antwortet Calvin zweierlei. Erstens: manere adhuc aliquid residuum, ut praestet non parva dignitate homo — die ganze Sozialethik Calvins ruht auf dem Gedanken des Imago-Restes; zweitens: utcunque corruptus sit homo, ... finem tamen primae creationis habere ante oculos ... quorsum homines condiderit et qua excellentia eos dignatus sit prae animantibus reliquis. 23, 147 — als Kommentar zur genannten Genesistelle. Nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch die Fürbitte für alle Menschen ist darin begründet, «dass sie zum Bilde Gottes geschaffen sind und (also) mit uns die gleiche Natur haben» (47, 380). «Wir müssen also immer zu diesem Punkte kommen, dass wir zusammen verbunden sind wie von einem Fleisch und alle zum Bilde Gottes gebildet» (26, 304). Auch bei Luther kommt dem Imagobegriff diese Bedeutung zu, doch tritt das bei ihm weniger in den Vordergrund. Es ist aber auch bei ihm, zur genannten Stelle, das grundlegende Wort zu lesen: Haec est insignis ratio, cur nolit (Deus) hominem occidi privato arbitrio quia sit nobilissima cratura, non condita sicut coetera animantia sed ad Dei imaginem... Hanc imaginem vult ut alii in aliis revereamur... Ad hunc modum constituit hic locus Politiam in mundo, quae ante Diluvium non fuit. (Wke 42, 361.)

[14] In Nietzsches «Wille zur Macht» schillert die Ungleichheitslehre zwischen einer rein vitalistisch-machtmässigen und einer kulturell-geistigen Wertabstufung, zwischen darwinistischer Ausleselehre und romantischer Genieverehrung.

[15] Est igitur, quoniam nihil est ratione melius eaque et in homine et in Deo, prima hominum cum deo rationis societas, Cicero (De leg. I, 7, 23). Sacer intra nos spiritus sedet — habitat deus, Seneca (Ep. 41, 2). Ratio nihil

aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa (Ep. 66, 12). Der animus rectus ... ist ein deus in corpore humano hospitans (Ep. 31, 11). «Eines jeden Geist ist Gott und von da ausgeflossen», Marc Aurel (XII, 26). «Ein Gott geht durch alles hindurch, ein Stoff, ein Gesetz, eine gemeinsame Vernunft aller vernünftigen Wesen, eine Wahrheit» (VII, 9).

[16] «Ebenso dauern auch die in den Luftraum versetzten Seelen dort noch eine Weile fort, werden dann verwandelt, zerstreut, geläutert, in den Grundstoff des Alls aufgenommen ...» Marc Aurel (IV, 21). Die Seele will reverti ad illa quorum fuit, Seneca (Ad Marc 92, 30).

[17] Vgl. zum ganzen Problem der Ordnungen bei Luther das vorzügliche, nicht genug beachtete Buch von Lau, «Aeusserliche Ordnung und weltlich Ding in Luthers Theologie». Es macht für jeden, der sich der geschichtlichen Wahrheit verpflichtet fühlt, die Verunglimpfung der lutherschen Sozialethik durch gewisse reformierte Theologen als das sichtbar, was sie ist: eine Konstruktion aus politischer Tendenz.

[18] Ueber die Geschichte des Naturrechts im christlichen Europa vgl. Gierkes «Althusius» und vor allem das bereits zitierte grosse Standardwerk der Gebrüder Carlyle.

[19] Eine der folgenreichsten Unklarheiten der reformatorischen Naturrechtslehre ist die über das Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe, jus naturale und lex naturae. Vgl. dazu Bohatec, Calvin und das Recht, S. 3 ff. Namentlich bei Calvin geht fortwährend das Prinzip der aequitas, équité naturelle, über in das Liebesprinzip. A. a. O., S. 41 ff. Der richtige Gedanke, dass einerseits die Ordnung der Gerechtigkeit der Liebe d i e n t, und dass das M o t i v der Liebe den Willen zur Gerechtigkeit in sich schliesst oder erzeugt, wird verwechselt mit dem anderen, dass Gerechtigkeit und Liebe dasselbe s e i e n. Viel richtiger sieht das der biblizistische Humanist Budé, der zwischen den rationalen Prinzipien der Gerechtigkeit des jus naturae und der christlichen Liebe unterscheidet: Christianismi praecipua dictata sensui communi sunt paradoxa, ja sogar antidoxa; sie sind sapientia coelestis. Zitiert von Bohatec, a. a. O., S. 48. Dieselbe Unklarheit wie bei Calvin finden wir bei Zwingli, der, noch unbefangener als Calvin, das christliche Liebesgebot mit dem jus naturae in eins setzt.

[20] Gewiss bedarf die Auffassung Benjamin Constants der Korrektur: «Chez les anciens, l'individu, souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans tous ses rapports privés; comme particulier il est conscrit, observé, réprimé dans tous ses mouvements.» (De la liberté des anciens, comparé à celle des modernes, S. 842.) Aber schwerlich ist diese Erkenntnis in der vorsichtigeren Fassung R. v. Mohls anzufechten: «Bei den Alten dient der einzelne dem Staate und findet in dessen Wohl mittelbar auch die Befriedigung seiner Zwecke» (Enzyklopädie der Staatswissenschaften, S. 319). Cum grano salis sind alle solchen Typenbilder aufzufassen. Es gibt im nachperikleischen Athen einen exzessiven Demokratismus, der sicherlich das obenstehende Urteil in Frage stellt. Es behält aber

seine Richtigkeit als Durchschnittsbild, als Erfassung des Entscheidenden. So haben auch Bluntschli und Gierke geurteilt.

[21] In seiner bekannten Schrift über den Ursprung der Menschenrechte weist Jellinek nach, dass die französische Erklärung der Menschenrechte auf die verfassungsmässig erstmalig garantierte Religionsfreiheit von Rhode Island zurückgehe. Vgl. auch F. Ernst, a. a. O., und meine Rektoratsrede von 1942.

[22] Die Kirche war darin vor allem Vorbild des totalen Staates, dass sie durch den Staat in die Sphäre der Innerlichkeit hineingriff: Inquisition, Sittenpolizei, Propagandamonopol, Verfolgung der Dissidenten, zwangsweise geistige Uniformierung sind ihr in hohem Masse zur Last zu legen.

[23] Unter den Reformatoren hat vor allem Calvin das Urrecht der Freiheit immer wieder als Schöpfungsordnung und «Naturrecht» hervorgehoben, viel stärker als etwa Zwingli oder gar Luther. Wohl unterscheidet auch er zwischen geistlicher und weltlicher Freiheit: Spiritualis libertas cum politica servitute optime stare potest, Wke. 2, 1093. Aber immer kehrt der Gedanke wieder, die Gesetze seien da, pour maintenir le droit de chacun, pour ne point souffrir que nul ne soit outragé en sa personne ou en ses biens, 28, 214, dass cuiusdam jus (sit) stabile, 41, 8. «Mehr als die Hälfte des Lebens bedeutet die Freiheit», sagt er im Blick auf die Knechtschaft der Israeliten unter den Aegyptern, 24, 628. Aber seine Freiheitslehre steckt in der Regel in seinem Rechtsbegriff, der immer die persönlich subjektiven Rechte jedes einzelnen ebenso im Auge behält wie die Pflichten der Gemeinschaft gegenüber.

[24] Seltsamerweise hat noch Grotius die Sklaverei mit dem Recht des Siegers über den Besiegten begründet. De jure belli, II. 5, 27. Zur Geschichte der christlichen Beurteilung der Sklaverei s. Carlyle a. a. O., Bd. I, S. 111 ff. Eine leider nur allzu berechtigte Kritik der Haltung des empirischen Christentums gegenüber der Sklaverei gibt Westermark, Christianity and morals, Kap. 14.

[25] Die bei vielen Kirchenvätern vorkommende Anschauung, schöpfungsgemäss sei nicht das Privat-, sondern das Gemeineigentum, stammt aus ihrem mönchischen Asketismus (vgl. Carlyle, I, Kap. 12). Bei den Reformatoren ist überall das Privateigentum — obschon nirgends das unbegrenzte, absolute — selbstverständlich. Calvin gibt als Sinn des 8. Gebotes an: ut suum cuique jus salvum maneat, 24, 709. Die subjektiven Freiheitsrechte des einzelnen, die der Staat zu schützen hat, sind bei Calvin immer zusammengefasst als droit de chacun en sa personne et en ses biens, z. B. 28, 214. Ausdrücklich wird der urchristliche Kommunismus als ökonomische Norm abgelehnt, 47, 60. Der Staat hat wohl das Recht, das private Eigentum zu beschränken, nicht aber es zu enteignen. Jede Verletzung der Besitzgrenzen ist eine Verletzung der Naturordnung Gottes, 27, 567 f.

[26] Die Schöpfungsordnung der Ungleichheit als Voraussetzung für gegenseitiges Geben und Nehmen ist vor allem in der neutestamentlichen Agape-Ordnung exemplarisch vorhanden und als Grundgesetz der Gemeinschaft verstanden. Aber in dieser charismatischen Gemeinschaftsordnung erfüllt

sich ja nichts anderes als der Sinn der natürlichen Ordnungen, wie zum Beispiel der Ehe und Familie. In beiden waltet, wenn auch auf verschiedener Stufe, das Gesetz des Austauschs zur Ergänzung.

[27] Zahllos sind die Stellen bei allen Reformatoren, die die Ehe als Dei ordinatio in creatione (Luther 44, 218), Gottes Geschöpf (12, 112) erklären. Der Gedanke des ordo Dei umschliesst das, was wir heute Naturordnungen, Naturgesetze nennen und die Grundordnungen des menschlichen Zusammenlebens. Die Ordnung der Schöpfung debere esse instar legis, ut vir conjugalem fidem tota vita colat (Calvin, 45, 528). Die Ehe ist «von Anbeginn eingesetzt, sie ist Naturgesetz ... unverletzlich» (23, 29), ordo naturae (8, 366).

[28] Auch die Reformatoren nennen den Staat das eine Mal eine Schöpfungsordnung, das andere Mal betonen sie: Politia ante peccatum nulla fuit (Luther, 42, 79), im Unterschied zur Ehe und auch zur Wirtschaft, zur oeconomia (15, 293). Beides fasst Calvin im Gedanken der von Gott geschaffenen Erhaltungsordnung zusammen, s. Bohatec, a. a. O., S. 53. Man kann Troeltsch zustimmen, dass bei Luther mehr der Gedanke der infolge der Sünde notwendigen Ordnung, bei Calvin mehr der der Schöpfungsordnung im Vordergrund steht. Noch viel stärker allerdings ist dies der Fall in der thomistischen Theologie und, wohl in deren Nachfolge, in der anglikanischen.

[29] Ueber die staatsrechtlichen Konsequenzen dieser verschiedenen Auffassungen des Staates vgl. Gierke, Althusius, S. 57 ff. Wie viel tiefer ist die Einsicht Gierkes, dass «zu allen Zeiten über die Grundrichtung der politischen Theorien in erster Linie die religiösen Ideen entschieden haben» (a. a. O., S. 56), als diejenige Jellineks, dass «keine wie immer geartete politische Folgerung aus kirchlichen Lehren gezogen werden könne, indem jede religiös gesinnte Partei die ihr günstigen Prinzipien mit unumstösslicher Sicherheit aus theologischen Prämissen abgeleitet hat» (Allg. Staatslehre, S. 189).

[30] Man darf vielleicht den verschiedenen Akzent der im übrigen sehr gleichartigen Staatsauffassungen von Calvin und Luther darin sehen, dass Luther mehr betont, dass der Staat durch Gott gesetzt ist, wie immer er sein mag, Calvin mehr, dass er durch Gott begrenzt ist. Aber auch Calvin betont immer wieder, dass man auch dem ungerechten, tyrannischen Fürsten zu Gehorsam verpflichtet sei und begrenzt das Widerstandsrecht aufs sorgfältigste. Umgekehrt lehrt auch Luther, dass es ein Widerstandsrecht gegen tyrannische Fürsten gibt, nötigenfalls sogar bewaffneten Widerstand. «Derhalben soll niemand sich und den Seinen Abgötterei und falschen Gottesdienst auflegen lassen, sondern sich mit Gewalt dawider schützen, so lang man kann. Denn Gott soll man mehr gehorchen denn den Menschen.» Wke. 52, 757. Widerstand mit dem Wort aber ist jederzeit nicht nur erlaubt, sondern Pflicht, wenn die Obrigkeit Unrecht tut (11, 277). Von dem Kadavergehorsam, den man Luthers Lehre immer wieder angedichtet hat, keine Spur.

[31] Nicht dieses Wort, aber die Sache ist bei Rousseau zu finden. Denn jede ordentliche Volksversammlung ist mit den beiden Fragen zu eröffnen: «S'il plaît au Souverain de conserver la présente forme du Gouvernement?» und «S'il plaît au Peuple d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés?» (Contrat social, a. a. O., S. 189.)

[32] Diese Verwechslung, bzw. die unkritische Verwendung des Begriffs «stoisch-christliches Naturrecht», ist vor allem Troeltsch zur Last zu legen und hat durch ihn eine sehr weite Verbreitung gefunden. Seine grossen Verdienste um ein richtiges Verständnis der Beziehungen zwischen Christentum und Naturrecht sollen damit keineswegs geschmälert werden.

[33] Die Vertragstheorie hat niemand schärfer entwickelt als Locke in seinem Traktat: On civil government. Trefflich schildert Gierke (a. a. O., S. 70 bis 122) die Entwicklung der Idee des Gesellschaftsvertrags: «Immer bestimmter stellte sich als unvermeidlicher Grundzug der Lehre vom Gesellschaftsvertrag die theoretische Herleitung der Gemeinschaft aus dem Individuum heraus» (S. 105). Ihr entscheidendes Element ist «der Gedanke der Freiheit und Gleichheit der Menschen und einer hieraus resultierenden anfänglichen Souveränität des Individuums» (S. 107). Gierke macht auch darauf aufmerksam, dass aus diesem konsequentesten Individualismus, vermöge des Prinzips der aliénation totale «die schrankenlose Despotie des im Mehrheitswillen erscheinenden Souveräns» (S. 117), das heisst die totalitäre Demokratie entsteht.
Ganz ähnlich verhält es sich bei Fichte, wo aus dem reinen Vertragsstaat etwas wie der totale Staat entsteht, der sogar die Familie antastet.

[34] B e i d e n T h e o l o g e n ist der Kampf um das Naturrecht zuerst auf dem Gebiet der Reformationsgeschichte aktuell geworden. Schon 1901 hat E. Ehrhardt («La notion du droit naturel chez Luther») die These aufgestellt und zu beweisen gesucht, dass «das Naturrecht bei Luther die Quelle aller positiven Rechte, ja aller weltlichen Normen, also auch der Sittlichkeit, sei», und weiter, dass «der Begriff des Naturrechts seine Wurzeln in den Fundamentalprinzipien der Theologie Luthers habe». Diese These wurde dann von Troeltsch aufgenommen und im Anschluss an Forschungen von Dilthey und der Gebrüder Carlyle umgebildet, wogegen nun von Holl einerseits für Luther, von Lang anderseits für Calvin der Kampf eröffnet wurde. Dabei gingen aber Holl und Lang von dem ihnen offenbar allein bekannten modernen Naturrechtsbegriff aus, der sich allerdings weder bei Luther noch bei Calvin findet, und der von Holl überdies immer wieder im Sinne des Naturalismus missverstanden wurde. An ihrer Polemik gegen Troeltsch war aber immerhin das eine richtig, dass gerade der s t o i s c h e Naturrechtsbegriff bei Luther und Calvin sich nicht findet. Es wäre weiter gegen Troeltsch zu sagen, dass sein Begriff «relatives Naturrecht» seine eigene Erfindung ist und sich überhaupt nirgends belegen lässt. (Darüber s. u. Anm. 44.) Durch Lau («Aeusserlich Ordnung und Weltlich Ding bei Luther») und Bohatec («Calvin und das Recht» und «Calvins Lehre von Staat und Kirche») ist ein für allemal die gewaltige Bedeutung des Begriffes lex naturae und jus naturale für Luther und Calvin bewiesen, zugleich aber auch, dass beide Begriffe bei beiden Refor-

matoren genuin christliche Begriffe sind, die in der Tat, wie Ehrhardt richtig gesehen hatte, mit der Theologie der beiden Reformatoren unzertrennlich verbunden und aus ihren Fundamenten geschöpft sind. Es ist eine genuin christliche Naturrechtslehre, das heisst eine in der biblischen Gottesoffenbarung wurzelnde Erkenntnis der Schöpfungsordnung und des in ihr begründeten Gerechtigkeitsgesetzes. Für sie beide steht der Satz fest — den sie immer wieder formulieren — dass auch das biblische Gesetz, sofern es sich auf das Verhalten des Menschen in den weltlichen Ordnungen und auf diese selbst bezieht, im ordo naturae Gottes begründet sei. Der subjektive Naturrechtsbegriff — dass diese Erkenntnis auch den Ungläubigen zugänglich sei — spielt bei beiden eine untergeordnete Rolle, und dies ist der Hauptunterschied gegenüber der katholischen Naturrechtslehre, die vor allem auf die rationale Einsichtigkeit des Naturrechts Gewicht legt. Auch die Reformatoren bringen ordo naturae und ratio in engste Beziehung zueinander; aber sie betonen gleichzeitig, dass diese ratio in der menschlichen Vernunft nur kümmerlich und unsicher zur Geltung komme und also nicht «rational» sei im Sinn des jedermann Bekannten und für jedermann Einleuchtenden. Dass auch nach diesen entscheidenden Klärungen noch viele Probleme offen bleiben, wird vor allem aus Lau deutlich. Zweierlei aber steht fest für jeden, der bereit ist, aus den Quellen selbst sich belehren zu lassen: Die schlechthin entscheidende Bedeutung der Naturrechtslehre bei Luther und Calvin und der genuin christliche Begriff des Naturrechts bei beiden.

Die Motive der Juristen gegen das Naturrecht (vgl. vor allem Bergbohm, «Jurisprudenz und Rechtsphilosophie») lassen sich so zusammenfassen:

1. Das Naturrecht ist individualistisch.
2. Es ist abstrakt, ohne Sinn für die geschichtliche Wirklichkeit.
3. Es ist gefährlich, als Konkurrent des positiven Rechts.

Das alles ist richtig in bezug auf das moderne, subjektivistische Naturrecht, namentlich in seiner Systemform; das dritte ist auch richtig hinsichtlich der mittelalterlich-katholischen Naturrechtsauffassung. Aber alle drei Behauptungen gehen vorbei am christlichen Naturrecht der Reformatoren, das weder individualistisch noch ungeschichtlich ist, noch als System mit dem Anspruch auf Rechtsverbindlichkeit sich neben das positive Recht stellt. Vielmehr verbindet es die Menschenrechte mit dem korporativ oder föderalistisch verstandenen Gemeinschaftsbegriff, versteht sich selbst als Norm, die der geschichtlichen Wirklichkeit angepasst werden muss und hat darum seine hauptsächlichste Bedeutung als das Gerechtigkeitselement im positiven Recht, dem es zugleich als Quelle und Norm der Rechtsgestaltung dient.

Das neu erwachte Interesse der Juristen für das Naturrecht ist nichts anderes als die Rückwendung vom Positivismus und vom historischen Relativismus zur Erkenntnis, dass das Naturrecht als Wissen von einer höheren Ordnung «etwas Ewiges und Unvermeidliches» sei (Triepel, Veröffentlichungen der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer, H 3,

1927, zitiert von Arnold, a. a. O.) «Die allgemeine Bedrohtheit und Fragwürdigkeit der kulturellen wie der wirtschaftlichen Existenz des einzelnen liess die Frage nach dem richtigen Recht und nach festen Wertmassstäben der Rechtsanwendung immer dringlicher werden. In der Wissenschaft steht die ganze jüngere Rechtsdogmatik gegen den Historismus und Positivismus in geschlossener Front und entnimmt ihr Rüstzeug naturrechtlichen Gedankengängen. Wir stehen zweifellos am Beginn einer neuen Epoche der Gestaltwerdung des Naturrechts. «Als Methode einer allgemeinen Rechtslehre vom Wesen des Rechts wird das Naturrecht, wenn nicht alle Zeichen trügen, in der Zukunft eine glorreiche Auferstehung feiern» — sagt der Jurist Erik Wolf (Art. «Naturrecht» im Theologischen Handwörterbuch, RGG, IV, 450 f.). Diese Rückwendung war unvermeidlich; der Jurist kann, wenn er nicht allen festen Boden unter den Füssen verlieren will, auf gültige, über dem staatlichen Recht stehende Normen der Gerechtigkeit nicht verzichten. Die Frage ist bloss: Welches Naturrecht? Soll darunter mit einem pantheisierenden Naturalismus «die wesensmässige Uebereinstimmung des Gesetzgebers mit der völkischen Substanz» verstanden werden, oder aber ein Fichtescher Idealismus der Freiheit? Oder wird sich die Jurisprudenz endlich wieder einmal der Erkenntnis erschliessen, dass nur das christliche Naturrecht, die Lehre von der in den Schöpfungsordnungen Gottes begründeten Gerechtigkeit den Ausweg bietet zwischen dem rationalistischen Individualismus auf der Linken und dem autoritären Naturalismus auf der Rechten?

Eine neuere Theologengruppe, die einerseits die Notwendigkeit eines göttlichen Gerechtigkeitsgesetzes anerkennt, aber gleichzeitig die Idee des christlichen Naturrechts und die Begründung der Gerechtigkeit auf die Schöpfungsordnung Gottes ablehnt, versucht es mit einer «christologischen Begründung» von Recht und Staat. Wäre mit dieser christologischen Begründung nichts anderes gemeint als dies, dass die Lehre von den Schöpfungsordnungen und vom göttlichen Gesetz der Gerechtigkeit in der Christusoffenbarung der Bibel gesucht werden müsse, so wäre damit nichts anderes gesagt, als was bei den Reformatoren und was in diesem Buch vertreten wird. Wie die Reformatoren eine christologisch begründete Lehre von der Vernunft haben, indem sie den göttlichen Logos, Christus, als Prinzip aller Vernunfterkenntnis anerkennen, so ordnen sie auch ihre Lehre von den Schöpfungsordnungen und vom jus naturae dem Christusglauben ein. Aber die neue Richtung stellt sich zu dieser reformatorischen Lehre in bewussten Gegensatz und versucht etwas ganz anderes, nämlich die Ableitung der Rechts- und Staatsordnung aus dem Christusereignis, aus dem Kreuz Christi. Die Phantastik dieser Ableitung ist jedem Unvoreingenommenen ohne weiteres klar; auch bewusst auf dem Boden des biblischen Christusglaubens stehende Juristen lehnen sie als vollkommen unmöglich ab. Aber abgesehen von dieser Unmöglichkeit (vgl. meinen Aufsatz darüber im «Kirchenblatt der reformierten Schweiz», 1943) ist diese Lehre auch sehr gefährlich, indem sie notwendigerweise zu einer schwärmerischen Vermischung von Kirche und Staat, Liebesbotschaft und Gerechtigkeitslehre führen muss.

[35] Rümelin, «Die Idee der Gerechtigkeit», und Stammler, «Der Gedanke der Gerechtigkeit», die beide darauf verzichten, etwas Inhaltliches über Gerechtigkeit auszusagen, haben dies gemeinsam, dass sie sehr vieles ungesagt voraussetzen, vor allem die sittliche Idee der Persönlichkeit. In dieser, auch beim Positivisten Jellinek wirksamen, ja tragenden Idee ist die Summe der abendländischen Naturrechtstradition zusammengefasst. Wir sehen heute, was diese grossen Juristen noch nicht zu sehen vermochten: dass diese Idee keine Selbstverständlichkeit ist, und dass ohne sie das Recht zum Spielball der Macht wird.

[36] Das Ineinander und Durcheinander des objektiv-ontologischen und des subjektiv-erkenntnistheoretischen Naturrechtsbegriffs bei den Reformatoren hat viel zur Verwirrung der Problematik beigetragen, ebenso die Vermischung eines kritischen und eines unkritisch-empirischen Vernunftbegriffs.

[37] Das Vermächtnis Gierkes am Schluss seines «Althusius» mutet den etwas wehmütig an, der weiss, dass gerade die reformatorische Naturrechtsauffassung dem von ihm aufgestellten Postulat genügt: «Der mit dem Menschen geborenen Rechtsidee»... «den Einzug in den Körper des positiven Rechts» nicht zu «versagen». Für das heisse Bemühen der Reformatoren, positives Recht und Naturrecht nicht in Gegensatz geraten zu lassen, ist nichts bezeichnender als die Art, wie sie, wie namentlich Calvin, das Widerstandsrecht positiv-rechtlich zu fassen suchten. Vgl. Wolzendorf, «Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstand des Volks», 1916.

[38] Die Gefährdung des positiven Rechts durch das Naturrecht ist um so grösser, je mehr damit die Meinung verbunden ist, die Nichtübereinstimmung eines staatlichen Gesetzes mit dem sittlichen oder «Naturrecht» hebe dessen Rechtsverbindlichkeit auf. Das ist der Punkt, an dem die reformatorische Naturrechtslehre am bestimmtesten von der mittelalterlich-katholischen abweicht. Nach reformatorischer Anschauung ist das Naturrecht nur imstande, das Unrecht einer staatlichen Ordnung aufzudecken, nicht aber dazu, den Bürger von der Rechtspflicht diesem ungerechten Satz gegenüber zu entbinden. Umgekehrt die mittelalterliche Lehre: «Die ursprüngliche und niemals ganz aufgegebene Lehre (des Mittelalters) erklärte jeden Akt des Souveräns, welcher die naturrechtlichen Schranken durchbrach, für formell nichtig und unverbindlich... auch das rechtswidrige Gesetz, mochte es vom Papst oder Kaiser erlassen sein» (Gierke, a. a. O. 275). Man versteht von hier aus das Dringen Luthers auf den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit als Anerkennung der Notwendigkeit solider Rechtsordnung.

[39] Vgl. Wolzendorf, «Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstand des Volkes», wo die Bedeutung der calvinischen Widerstandslehre für die Bildung des Verfassungsstaates sehr schön gezeigt wird. Anderseits zeigen sich hier auch die Ansatzpunkte für die spätere Lehre von den Menschenrechten, die zum rationalistischen Individualismus des contrat social führten.

[40] Luthers stets festgehaltene Anschauung, dass in allen rechtlichen Bestimmungen das Alte Testament für uns nicht bindend sei, da es «der Juden Sachsenspiegel» sei (Wke. 18, 81), ist bekannt. Weniger bekannt ist, dass Calvin grundsätzlich genau so gedacht hat. Das zeigt sich in seiner freimütigen Höherstellung des römischen Rechts gegenüber dem jüdischen (Belegstellen bei Bohatec, a. a. O., 114 ff.) darin, dass auch er das jüdische Gesetz nur insofern gelten lässt, als es mit dem Gebot der aequitas und der Liebe übereinstimmt. Die politischen Gesetze des Alten Testamentes «gehören zu denen, die je nach Umständen der Zeiten und Orte aufgehoben werden können». 10, 236. «Das Gesetz des Moses ist politisch und bindet uns keineswegs weiter als die Rechtmässigkeit et la raison d'humanité reicht» 10, 246. Zur speziellen Frage des Zinsverbotes: «Aber dies muss als Teil der politischen Ordnung angesprochen werden. Daraus folgt, dass die Zinsen heute nicht unerlaubt sind» 24 682. «Die politischen Gesetze richten sich nach den Sitten der Menschen» 45, 180. Zu einem mosaischen Zivilgesetz: «Wahr ist, dass dies ein Teil der politischen Ordnung ist, die Gott dem alten Volk setzte; zugleich aber ist festzuhalten, dass das, was vorgeschrieben wird, aus der Quelle des Rechten selbst und der göttlich uns angeborenen Empfindung genommen ist» 24, 661. So lauten auch die massgebenden Sätze im Schlusskapitel der institutio, IV, 20, 15 und 16: Zeremonialgesetz und Rechtsgesetz des Alten Testamentes binden uns nicht, sie sind abgeschafft, sie sind von Gott seinem besonderen Volk Israel gegeben, nicht den andern Völkern; Mose war der Gesetzgeber seines Volkes. «Es ist höchst absurd, zu meinen, dass da, wo das Gesetz des Moses abgeschafft ist und anderen Gesetzen der Vorzug gegeben wird, das Gesetz Gottes insultiert werde.» Was am politischen Gesetz Israels gültig ist, das ist zurückzuführen auf die naturalis aequitas. Aber auch der Dekalog oder das Moralgesetz «ist nichts anderes als das Zeugnis des natürlichen Gesetzes und des Gesetzes, das Gott den Menschen ins Gewissen geschrieben hat». Dass Calvin die alttestamentliche Rechtsordnung als eine vorbildliche betrachtete und darum immer aus ihr schöpfte, trennt ihn nicht von Luther.

[41] Einen ausführlichen Auszug aus Oldendorps interessanter lutherischer Rechtslehre gibt Kaltenborn, «Vorläufer des Hugo Grotius». Auch Oldendorps Verwendung des Dekalogs zeigt, dass für ihn der Dekalog nicht Erkenntnisgrund, sondern lediglich Dispositionsmittel ist. Was er «aus» dem Dekalog herausliest, bringt er faktisch entweder aus dem Neuen Testament oder aus dem Naturrecht mit, wie denn auch hier die Identität von Dekalog und lex naturae ausdrücklich vorausgesetzt wird. Vgl. dazu das schöne Buch von Erik Wolf «Grosse Rechtsdenker», S. 101—139.

[42] Ueber den Dekalog hat Luther freimütiger geurteilt als der bereits mehr buchstabengebundene Biblizist Calvin: «Wer ein Gesetz als Mose Gesetz zu halten nötig macht, der muss sie alle für nötig halten», Wke. 18, 77. Die Gesetze Mose gelten, sofern sie mit der lex naturae übereinstimmen, EA 33, 12 «uns Heiden», das heisst Nichtjuden, «betreffen die Zehn Gebote nicht,

sondern allein die Juden», EA 36, 32. Grundsätzlich ist das freilich auch Calvins Meinung (vgl. oben Anm. 40).

[43] Die Achtung vor der Person des anderen ist für Kant identisch mit der Nächstenliebe des Neuen Testaments. Auch bei Zwingli und Calvin geht beides oft durcheinander, wozu namentlich die «goldene Regel» von Matth. 7, 12 Anlass gab.

[44] Durch Troeltsch ist der Begriff «relatives Naturrecht» eingeführt worden und hat grosse Verwirrung geschaffen. So hat er zum Beispiel einen so ausgezeichneten Forscher wie Bohatec verführt, das spezifisch christliche Naturrecht der Reformatoren darum, weil es in der Tat vom «absoluten Naturrecht» des individualistischen Rationalismus — sowohl der Stoa als der Neuzeit — verschieden ist und den Korporations- oder Gliedschaftsgedanken in sich schliesst, als «relatives Naturrecht» zu bezeichnen. Das Wahrheitsmoment am Begriff «relatives Naturrecht» ist nichts anderes als die notwendige Anpassung des «an sich Gerechten» an die geschichtlich-sündige Wirklichkeit. Insofern es in dieser sündigen Wirklichkeit gewisse Konstanten gibt, entstehen dadurch allerdings so etwas wie generelle Anpassungen, also mehr oder weniger gesetzmässig zu erfassende Modifikationen des «an sich Gerechten», des «absoluten Naturrechts», die man als «relatives Naturrecht» bezeichnen mag. Dann muss man sich aber darüber im klaren sein, dass es verschiedene, weit voneinander abweichende Systeme des absoluten Naturrechts — und darum auch des relativen — gibt, wie vor allem das christliche und das stoisch-individualistische. Mit dem Unterschied zwischen relativ und absolut hat der Unterschied zwischen dem christlichen und dem stoisch-rationalen Naturrecht nichts zu tun ausser diesem einen, dass der Unterschied zwischen dem relativen und dem absoluten im christlichen Denken darum ein viel grösserer ist als im stoischen, weil der Gegensatz von Schöpfung und Sünde viel schärfer ist als der zwischen ursprünglicher und verderbter Natur in der Stoa oder bei den neuzeitlichen Rationalisten. Es wäre zu wünschen, dass der Begriff «relatives Naturrecht» überhaupt nicht mehr gebraucht würde.

[45] Diese Forderung der Anpassung des «an sich Gerechten» an die geschichtliche Wirklichkeit ist der Grund, warum die Reformatoren viel stärker als das katholische Mittelalter «Naturrrecht» und positives Recht zusammenrückten und nichts davon wissen wollten, dass naturrechtliche Forderungen — von der seltenen Ausnahme des Widerstandsrechts abgesehen — die Verbindlichkeit des positiven Rechts aufheben können. Damit kommen wir — in der Begrenzung wie in der Geltendmachung des christlichen «Naturrechts» — einem Rechtsdenken nahe, wie es etwa Stammler in seiner Schrift «Ueber die Methode der geschichtlichen Rechtstheorie» vertreten hat, allerdings mit dem bereits genannten grossen Unterschied, dass wir die christliche Gerechtigkeitsidee als eine inhaltlich gefüllte, nicht als eine formale betrachten, während Stammlers Kantianismus das nicht erlaubte, obschon sein Christentum ihn praktisch doch immer dazu drängte.

[46] «Föderalismus» kann mancherlei heissen, aber immer ist ein Element wesentlich: dass die Selbständigkeit der sich Zusammenschliessenden nicht verloren geht, dass nie das Ganze, das gebildet wird, alle Rechte der Teile absorbiert. Föderalismus ist immer die Negation der «aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté Rousseau, Contrat social, a. a. O. S. 78). Im Föderalismus bleibt dem einzelnen Teil so viel von seiner ursprünglichen Freiheit, als mit dem gemeinsamen Zweck noch gerade vereinbar ist. Die Meinung ist die, dass aus diesem Zusammentritt der Selbständigen und selbständig Bleibenden das höchste Wohl des Ganzen, ein sonst unerreichbarer Reichtum der Gemeinschaft möglich werde. Wir Schweizer definieren den Föderalismus am besten durch unsere nationale Existenz, die gerade durch diesen Föderalismus, nicht aber durch ihre Demokratie, ein singulärer Fall in der europäischen Staatenwelt ist.

[47] Der Gedanke der realen Kollektivpersönlichkeit liegt vor allem der deutschen Jurisprudenz seit der Romantik im Blut und hat, trotzdem er von so edlen Geistern wie Gierke vertreten wurde, ohne Zweifel den nationalsozialistischen Totalitarismus vorbereitet.

[48] Seltsamerweise ist auch diese Fassung aristotelisch: *Κοινωνικόν ἄνθρωπος ζῶον*, heisst es in der Eudemischen Ethik VII, 10 1242 a. Der Gedanke ist aber in dieser Form nicht wirksam geworden. In der «Politik» des calvinistischen Juristen Althusius spielt er zwar eine grosse Rolle, hat aber keinen Anklang gefunden.

[49] Man kann nicht «organisch» sagen, ohne sofort das Missverständnis der romantischen Organologie heraufzubeschwören. Vgl. dazu das oben, S. 95, über den organischen Kollektivismus Gesagte. Dazu meine Ethik, Das Gebot ..., S. 283 und 613 f.

[50] Ueber die altchristliche Ablehnung des Privateigentums als Folge einer asketischen Auffassung des christlichen Lebens vgl. Wünsch, Evangelische Wirtschaftsethik, S. 665. Dass im Alten Testament überall das Privateigentum — obschon ein sehr beschränktes — als das Richtige gilt, ist schon an den Gesetzen erkennbar, die der Unverletzlichkeit der Grundstückgrenzen gelten, zum Beispiel 5. Moses 19, 14.

[51] Das sittliche Problem des Reichtums — der Reichtum als Gefahr für die Seele, als Versuchung zum Hochmut oder zur Gottlosigkeit —, das in der Bibel im Vordergrund steht, gehört nicht direkt in die Gerechtigkeitslehre. Wir handeln nicht vom Verhalten des einzelnen in den Ordnungen, sondern von der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit der Ordnungen selbst.

[52] Das Problem der Bodenverteilung und des Eigentumsrechtes am Boden spielt bekanntlich im Alten Testament eine grosse Rolle. Zwei Grundsätze sind dafür massgebend: Oberster Eigentümer ist Jahwe, Besitz ist Lehen. Aus diesem religiösen folgt der sittliche: Bodenbesitz ist Sache der Gemeinschaft; er ist der Verfügungsgewalt des einzelnen zwar nicht unbedingt, aber weitgehend entzogen. Vgl. 3. Moses 25, 4. Moses 36. Die höchst eigentümlichen Einrichtungen des Sabbat- und Jobeljahres dienten, ob sie nun

blosses priesterliches Postulat oder rechtliche Wirklichkeit waren, der Abwehr des Güterschachers. Vgl. auch den Kampf gegen masslosen Bodenerwerb bei Jesaia, Kap. 5, 8: «Wehe denen, die Haus an Haus und Acker an Acker rücken, bis kein Platz mehr ist und ihr allein Besitzer seid.»

[53] Eine lehrreiche Uebersicht über grundsätzliche Wandlungen der Rechtsanschauungen auf dem Gebiet des Grundeigentums gibt K. Fehr, Grundfragen eines bäuerlichen Bodenrechtes, Zürich 1943.

[54] Während das Neue Testament den Reichtum nur von der Innerlichkeit her, als Gefahr für das Gottesverhältnis und als Macht der Verführung zu Lieblosigkeit, Hochmut, falscher Sicherheit etc. kennt, ist im Alten Testament, namentlich bei den Propheten, eine deutliche Tendenz gegen den grossen Reichtum und gegen den durch ihn nahegelegten Machtmissbrauch im Sinn der Gerechtigkeitslehre und der Rechtsinstitution erkennbar. Vgl. vor allem die gleichmässige Bodenverteilung 4. Moses 26, 53 ff. u. a.

[55] Mit der aufkommenden Geldwirtschaft hat übrigens die mittelalterliche Kirche praktisch und theoretisch das Zinsverbot aufgegeben oder doch gewaltig modifiziert. Die Kurie selbst «wurde mehr als jeder Fürstenhof der Welt zum Mittelpunkt des spätmittelalterlichen Kapitalismus». Sommerlad, Kirchliche Wirtschaftsgeschichte in RGG, V, Sp. 1980.

[56] Auf dieses Prinzip des Sparens als Ausfluss der innerweltlichen Askese hat bekanntlich Max Weber seine berühmte Theorie von dem ursächlichen Zusammenhang zwischen Calvinismus und Kapitalismus aufgebaut (Ges. Aufs. zur Religionssoziologie, I, S. 17—206), die ihrerseits durch Troeltsch eine Bedeutung gewonnen hat, die ihr schwerlich zukommt (vgl. Tawney, Religion and the rise of Capitalism).

[57] Das Moment des Darlehensrisikos bei der Bemessung des Zinses wirkt sich bekanntlich auch aus in der abgestuften Zinshöhe von Spareinlagen, Obligationen, Aktien.

[58] Luther ist freilich gegenüber dem Zinsnehmen sehr viel zurückhaltender als Calvin. Doch darf seine Ablehnung des Zinskaufs nicht mit Ablehnung des Zinses selbst verwechselt werden. Hat er doch den Zehnten darum, weil er den Kapitalisten am Risiko beteiligte, gutgeheissen. «Darum ist der Zehnten der allerfeinste Zins und von Anbeginn der Welt in Uebung gewesen und im alten Gesetz gepreist und bestätigt, als der nach göttlichem und natürlichem Recht der aller billigste sei» (nach WA, 15, 321). Wo aber nicht der Zehnten, also Zins nach Ertrag bemessen, in Frage kommt, da schlägt er den Zins von 5 % als ungefähre Norm vor (ebenda).

[59] Die mittelalterliche Theorie vom justum pretium, die auch von Luther vertreten wird (a. a. O. S. 296), ist auf dem Prinzip der Anrechnung von Arbeitsaufwand aufgebaut. Sehr elaboriert ist die Lehre vom justum pretium, die Thomas von Aquin in seinem theologischen System entworfen hat: Summa theol., 2, 2 q. 77. Sie berücksichtigt sehr sorgfältig alle Momente, die für einen objektiv gerechten Preis massgebend sein können. Seine Lehre wird in unserer Zeit, die sich an staatliche Preisregulierung gewöhnt hat,

nicht mehr so leichthin als «pure Scholastik» beurteilt, sondern auch von Volkswirtschaftern ernst genommen, so wenig sie auch unseren heutigen Wirtschaftsverhältnissen genügt. Es würde sich wohl lohnen, wenn sich protestantische Nationalökonomen in dieses Problem mit neuen Mitteln vertieften; meine eigenen Ausführungen wollen mehr die Problematik aufdecken als lösen.

[60] Zwar ist nicht jeder Unternehmer ein Kapitalist — es kann einer mit lauter «fremdem» Geld ein Geschäft führen. Vor allem aber ist nicht jeder Kapitalist Unternehmer; alle Aktienbesitzer — im Grunde schon alle Sparbüchleinbesitzer — sind Kapitalisten, aber die wenigsten von ihnen haben Anteil an der Geschäftsleitung der Unternehmung, die sie mit vielen anderen zusammen finanzieren. Meist aber ist der Unternehmer zugleich einer der Hauptfinanzierer seines Unternehmens, und umgekehrt ist die Aktiengesellschaft durch ihren Verwaltungsrat die massgebende Führungsinstanz. Die neuere Entwicklung zum Grossunternehmen verdrängt mehr und mehr den Unternehmer durch den Kapitalisten, den Trustmagnaten.

[61] Manche möchten heute das Wort Kapitalismus überhaupt aus dem Sprachgebrauch austilgen, da es zu vieldeutig sei (Röpke). Demgegenüber halte ich, mit Sombart, daran fest, dass dieser Begriff, ordentlich definiert, einen grossen Erkenntniswert hat, den kein anderer zu ersetzen vermag. Vgl. sein grosses Werk «Der moderne Kapitalismus», und als kürzere Zusammenfassung und letzte Form seiner Lehre den Artikel «Kapitalismus» im Handwörterbuch der Soziologie, S. 258—277. Zur Definition siehe auch S. 93.

[62] Sowohl «Sozialismus» als «Kommunismus» sind Begriffe, die höchst verschieden ausgelegt werden, und zugleich Idealziele, denen sehr verschiedene Inhalte gegeben werden. Vor allem werden sich viele idealistische Sozialisten und Kommunisten gegen meine Behauptung auflehnen, dass Kommunismus notwendigerweise zur totalitären Diktatur führe. Zur Rechtfertigung meiner Anschauung kann ich mich auf die Tatsache stützen, dass die bisher einzige kommunistische Wirtschaftsordnung, die bolschewistische, tatsächlich totalitäre Diktatur *ist*. Was dem idealistischen Sozialismus vorschwebt, ist eine auf «sozialistischer» Gesinnung beruhende, vom Staat unabhängige, freie Genossenschaft. Solche Genossenschaften gibt es zweifellos, und ich wüsste nicht, was gegen sie vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus einzuwenden wäre. Im Gegenteil, sie stellen in der Tat eine sittlich sehr hochwertige Lösung des Wirtschaftsproblems dar. Sie haben nur den einen Fehler, dass sie, an jene hohe sittliche Auffassung gebunden, immer nur experimentellen Ausnahmecharakter haben können. So wenig als eine staatslose Gesellschaft unter sündigen Menschen möglich ist, so wenig ist dieser Typus von ethisch oder christlich begründetem Sozialismus eine generelle Lösung der Wirtschaftsfrage. Sobald sich das Genossenschaftswesen in die Breite entwickelt, wird es zum kollektivegoistischen Kampfgebilde, das auch als solches zwar durchaus seine Berechtigung hat, dessen Gerechtigkeit aber umso fragwürdiger ist, je machtvoller es wird. Die Genossenschaften sammeln ihre Anhänger entweder auf der Basis des Vorteils oder auf der von idealen Willenszielen. Sofern sie das zweite tun, bleiben sie notorisch klein; sofern sie

gross werden, tun sie erfahrungsgemäss das erstere. In beiden Fällen aber führen sie nicht zu einer gesamten Umgestaltung der Wirtschaft im Sinn sozialer Gerechtigkeit. Denn vom ethischen Ideal wird immer nur eine kleine Minderheit bewegt, das Gruppeninteresse aber verbürgt keine Gerechtigkeit. Nur der mit dem Staatszwang sich verbindende Sozialismus hat Aussicht auf durchgreifende Wirtschaftsgestaltung, auf Bestimmung der Gesamtwirtschaft. Da aber dieser Staatszwang vorläufig nicht auf demokratischem Wege hinter die Idee der Kollektivwirtschaft zu bringen ist, sah man sich — und sieht man sich auch heute — genötigt, die Diktatur des Proletariates zu verkünden. Die dem Kollektivismus zugetane Minderheit bemächtigt sich der Staatsmaschinerie und führt nun zwangsweise den kommunistischen Totalstaat ein. Das ist leider die einzige Form des Sozialismus mit der ernstlich zu rechnen ist. Der ehrlich demokratische Sozialismus aber ist derjenige, der zwar dieselben Ziele hat wie dieser Kommunismus, sie aber auf demokratischem Wege erreichen will. Er wird sie aber nur erreichen, wenn die Mehrheit der Bürger uneinsichtig genug ist, im Kollektivismus, im kommunistischen Totalstaat, das Zukunftsheil der Menschheit zu erblicken. Es besteht vorläufig noch gute Hoffnung, dass der Freiheitswille der Mehrheit der Menschen zu gross ist, als dass sie diesem trügerischen Wohlfahrtsideal mit seiner Freiheitsfiktion freiwillig die Freiheit zum Opfer bringen. Darum wird der nicht mit dem Gedanken der Diktatur des Proletariates heimlich umgehende Sozialismus immer nur bürgerliche demokratische Opposition bleiben können und als solche seinen Nutzen haben.

[63] Das Problem Kapitalismus—Kommunismus ist freilich in der neuesten Zeit dadurch wesentlich verschoben, dass der Kapitalismus selbst in der Form des Trusts, Syndikates usw. kollektivistische Form angenommen hat. Der freie Unternehmer ist weithin eine fiktive Grösse geworden. Vom Standpunkt der Freiheitsrechte aus würde es direkt keinen grossen Unterschied machen, wenn diese anonymen Gesellschaften verstaatlicht würden. Indirekt aber würde durch die damit geförderte Staatswirtschaft und durch die Rückwirkung auf die wirklich freie Wirtschaft eine Gesamtwirkung im Sinne des Staatssozialismus oder -Kommunismus entstehen, die wegen dieses verheerenden Zieles selbst ungünstig beurteilt werden muss. Das wahre Interesse der Gemeinschaft ist aber: Rückbildung dieses Mammutkapitalismus mit seinem monopolistischen Wesen zum übersehbaren Klein- und Mittelbetrieb. Dieses Programm hat freilich zunächst nur beschränkte Erfolgsaussichten, da die Technik in der Regel den Grossbetrieb begünstigt; es hat sich aber schon in den letzten Dezennien eine Entwicklung im umgekehrten Sinne, im Sinne der Dezentralisation angebahnt, die neben dem wachsenden kapitalistischen Zentralismus einhergeht. Die Gemeinschaft muss wenigstens wissen, dass sie alles Interesse daran hat, die erste zu fördern und den zweiten zu bekämpfen. Der Staatskommunismus aber ist, von der Freiheit aus gesehen, nichts anderes als das Maximum der Vertrustung. Von allen Trusts ist der Totaltrust des Kommunismus der schlimmste, weil er nicht nur wirtschaftliche Macht, sondern zugleich staatliche Zwangsgewalt hat.

[64] Das ist der Punkt, an dem ich mich im Gegensatz fühle zur Lehre Röpkes vom mittleren Weg, dem ich sonst in vielem nahe stehe und dessen Buch «Die Gesellschaftskrise der Gegenwart» ich für eine sehr bedeutende Leistung halte. Aber Röpkes Abneigung gegen staatliche Planung wird durch sein eigenes Prinzip der «konformen Eingriffe» erheblich gemildert, und so kommt er schliesslich auf eine Kombination von freier und staatlich überwachter — nicht dirigierter — Wirtschaft hinaus, die von dem, was hier vertreten wird, nicht allzu weit entfernt ist.

[65] Das Phänomen der Masse lässt sich von sehr verschiedenen Seiten ansehen und kann dementsprechend sehr verschieden definiert und erklärt werden, zum Beispiel durch die «Massenpsychologie» (Le Bon) als eine Art psychischer Ansteckung; soziologisch durch das Bewusstsein «wir sind viele», oder durch gewisse gleichschaltende und anonyme Faktoren geistiger Einwirkung, zum Beispiel Radiopropaganda usw. Das alles hat seine Berechtigung; aber in die Tiefe führen diese Erklärungen nicht. Die entscheidende Frage heisst: W a r u m sind die e i n e n Menschengruppen anfällig für diese massenbildenden Faktoren, warum a n d e r e n i c h t? Warum suchen die einen diese Massenreize, die anderen nicht? Die genannten Momente sind nicht die wirklichen Erzeuger, sondern bloss die Auslöser des Massenphänomens. Schon wesentlich tiefer führt F. Toennies' Unterscheidung von «Gesellschaft und Gemeinschaft». Aber auch sie bedarf der geistigen Deutung. Gemeinschaft gibt es nur, wo es echtes Personbewusstsein und echte, ursprüngliche Personverbundenheit gibt; beides aber weist in die religiöse Sphäre. Masse ist der äusserste Pol der blossen «Gesellschaft», der Gemeinschaftslosigkeit, durch die die Menschen anfällig werden für die Massensuggestion u. dgl., die sie zu einer strukturlosen klumpenhaften «Einheit», zu einer Kollektivgrösse ohne Persönlichkeit macht.

[66] Wenn der gewaltige Prediger der sozialen Gerechtigkeit, Hermann Kutter, in seinem berühmten Buche «Sie müssen» die These aufstellte: «Die sozialistische Arbeiterbewegung kommt trotz ihres Atheismus von Gott», so meinte er eben dieses tiefe, aus religiösen Gründen stammende Gerechtigkeitspathos, das auch den ersten grossen Marxisten nicht abzusprechen ist. Man hat, vielleicht nicht zu Unrecht, behauptet, in diesen jüdischen Sozialrevolutionären sei etwas vom Geist der alttestamentlichen Prophetie unbewusst lebendig geblieben. Das ist aber noch kein Grund, deswegen die marxistischen Ideen und das marxistische Programm für etwas Christliches zu halten. Der rein ethisch gemeinte Sozialismus und Edelkommunismus hat damit sehr wenig zu tun; verhängnisvoll aber ist es, wenn Vertreter dieses ethischen oder religiösen Sozialismus im Marxismus den politisch nächsten Verwandten ihres eigenen Sozialismus meinen erkennen zu können.

[67] Lockes Abneigung gegen allen Patriarchalismus ist nicht nur aus seinem rationalistischen Individualismus, sondern auch aus seinem Gegensatz zum politisch-absolutistischen Patriarchalismus seines Antipoden Sir Robert Filmer zu verstehen, der in seinem «Patriarcha» aus dem biblischen Patriarchalismus (Adam) das absolute Königtum ableitete. Ihm gegenüber ver-

trat Locke mit schneidender Logik und herrlichem sittlichen Pathos das Menschenrecht der Freiheit, geriet aber in dessen Verteidigung in einen individualistischen Freiheitsbegriff, der für die Gemeinschaft nur noch die Möglichkeit des Vertrags übrigliess.

[68] Es ist ein gefährliches Ressentiment-Denken, wenn man den Begriff der Führung überhaupt verpönt, weil er nun einmal durch den Nationalsozialismus kompromittiert sei. Der Begriff der Führung gehört zu den unentbehrlichen, zu denen, die man trotz aller Diskreditierung nicht fallen lassen darf. Der General ist nun einmal der Führer der Armee, der Direktor eines grossen industriellen Unternehmens ist nun einmal ein Führer und soll es sein, gerade so wie es auch in der gut demokratischen Pfadfindergruppe den Gruppenführer und Zugführer gibt. Gerade der demokratische Bürger soll es wissen, dass es auch in der Demokratie echte Führer braucht, nicht bloss eine «Exekutive». Darüber s. o., S. 256 f.

[69] Vom Syndikalismus als Alternative zum staatlichen Kommunismus ist heute weniger mehr die Rede. Es hat sich gezeigt, dass diese Lösung entweder nur ein freiwilliges, und darum auf kleinere Kreise beschränktes Genossenschaftswesen oder aber, wo es sich um Grossverbände handelt, einen gefährlichen Staat im Staate hervorbringt, den ein Staat nicht dulden kann. Die Allianz solcher Grossverbände, wie etwa die «big four» in England, schafft diesen eine Monopolstellung, die sowohl von den anderen Wirtschaftsgruppen als auch vom Staat als unerträglich empfunden werden muss. Der Syndikalismus in dieser Grossform ist entweder der Beginn der Anarchie oder aber er führt zur Diktatur des Proletariates, zum staatlichen Kommunismus.

[70] Der Begriff der Ehre ist in der neueren protestantischen Theologie fast überall in seiner Bedeutung verkannt, weil er mit dem von der Bibel allerdings aufs schärfste bekämpften «Ruhm vor Gott» oder mit der moralischen Selbstgerechtigkeit verwechselt wird. Wie wenig die Diffamierung des Ehrbegriffs auf die biblische Gnadenlehre sich berufen kann, ist daran erkennbar, dass der Apostel der Gnade, der den Ruhm vor Gott am schärfsten bekämpfte, ganz unzweideutig die Ehrung derer, denen Ehre gebührt, befiehlt.

[71] Die Schätzung des — inneren und äusseren — Friedens als wichtigstes Gut im politischen Bereich ist bei den Reformatoren ganz unzweideutig. Luther stellt ihn sogar über die Gerechtigkeit. «Wenn eines (von beiden) weichen muss, so soll das Recht dem Frieden und nicht der Friede dem Recht weichen» (WA 30 III, 223). Calvin: die coacta iustitia necessaria est publicae hominum communitati, cuius hic tranquillitati consulitur, dum cavetur, ne omnia permisceantur tumultu (2, 260).

[72] Die Bibel zeigt sich dieser vierten Stufe der Gerechtigkeit, das heisst der Frage der Staatsform gegenüber fast ganz indifferent. Im allgemeinen gilt die Monarchie, und zwar eine ziemlich unumschränkte, als das Selbstverständliche. Auch die theokratische Diktatur der Richterzeit, die als das eigentlich Richtige gilt, ist als Staatsform betrachtet keineswegs

demokratisch. Ihr Gegensatz gegen das Königtum (Samuel) ist kein staatsrechtlicher, sondern ein religiöser. Der Führer des Volkes sollte kein Monarch, sondern ein Charismatiker sein, den Gott direkt mit der Führungsmacht betraut und den er in seinem Amt belässt, solang er ihm gefällt. Freilich schliesst nicht nur diese charismatische Diktatur, sondern auch das Erbkönigtum in Israel sehr weitgehende Gemeinde- und Stammesrechte in sich. Der Föderalismus ist immer gewahrt, was auch die Staatsform sein möge.

[73] So zeigte sich zum Beispiel vor dem Eintritt Amerikas in den Krieg eine weitgehende Gefährdung der demokratischen Staatsmacht durch den Syndikalismus der Arbeiterschaft auf der einen, den vertrusteten Kapitalismus auf der anderen Seite, trotzdem die Verfassung der USA. im Präsidenten ein stark autoritäres Element in die Demokratie eingebaut hat. Die prekäre Lage der demokratischen Staatsmacht in Frankreich während der ganzen letzten Generation ist bekannt.

[74] Während das Alte Testament an der Frage der Staatsform wenig interessiert ist, legt es desto mehr Gewicht auf die Gerechtigkeit der Regierung. Diese besteht darin, dass der König dem Gesetz Gottes Geltung verschafft. Die Idee des gerechten Königs, der das Bild des absolutistischen, aber gerechten Königs David als Unterlage dient, wird geradezu zum Zentrum der messianischen Hoffnung (Jesaia 9, 6).

[75] «On doit concevoir par là, que ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit; car, dans cette institution (contrat social) chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres: accord admirable de l'intérêt et de la justice» (Rousseau, Contrat... a. a. O., S. 98).

[76] Dieser These von der Neuheit des totalen Staates mag das Beispiel Spartas, des calvinischen Genf oder des absolutistischen Frankreich (Louis XIV.) entgegengehalten werden. Es ist anzuerkennen, dass Kleinstaaten von militärisch-zentralistischem Charakter eine Art totalen Staat darzustellen vermochten, da die Kleinheit der Verhältnisse eine völlige Beherrschung des einzelnen und seiner privaten Verhältnisse erlaubte. Der mittelalterliche und nachmittelalterliche Staat — auch der Calvins — besass aber soviel gewollt-staatsfreien Raum, und im Gottesgesetz einen so machtvollen Damm gegen die unbegrenzte Staatssouveränität, dass trotz aller Anklänge von einem totalen Staat hier nicht die Rede sein kann. Ein Großstaat wie das absolutistische Frankreich aber hatte weder den Willen noch die organisatorische Technik, um die Bürger «gleichzuschalten», trotzdem dies auf dem Gebiete der Religion mit erheblichem Erfolg versucht wurde. Auch dieses höchst zentralisierte Gebilde war nur ein Vorläufer des Totalstaates. Der Bereich des staatsfreien Raumes war im Vergleich zum wirklichen Totalstaat ungeheuer gross.

[77] Es ist etwas schmerzlich, dass der Kampf der Kirche gegen den Totalstaat so lange nicht dem Totalitätsprinzip selbst galt, sondern erst begann, als der Staat die Kirche angriff. Gewiss ist die Antastung der Freiheit der Verkündigung ein schweres Unrecht, gegen das die Kirche protestieren

muss. Aber sie hat dazu erst das volle moralische Recht, wenn sie zuerst gegen das Totalitätsprinzip als solches, gegen die Verletzung der Menschenrechte protestiert hat. Es ist zur Ehre der bekennenden protestantischen Kirche zu sagen, dass sie das zuerst Versäumte nachher kraftvoll nachgeholt hat.

[78] Es ist wohl ein Unterschied zwischen dem kontinentalen Europäer und dem Engländer, dass jener mehr den Schrecken des Totalitarismus, dieser mehr die Anarchie des Liberalismus vor Augen hat.

[79] Rousseau vertritt die Anschauung, die im Zeitalter des Positivismus Schule machte, dass erst durch den Staat und sein Recht das Gewissen an die Stelle des Instinktes trat, «donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant» (a. a. O. S. 83). Der grosse Jurist Jhering: «Der Staat ist die einzige Quelle des Rechts» (Der Zweck im Recht, I, 318). Zu einer ähnlichen Anschauung kommt Jellinek, weil er die «Garantie» — nicht ohne weiteres den Zwang — als wesentliches Merkmal des Rechtsbegriffs ansieht (Allg. Staatslehre, S. 307).

[80] Wenn die römisch-katholische Rechtslehre sich gegen die These von der Einzigkeit des staatlichen Rechts wendet, so hat sie recht, insofern sie sich auf den Sprachgebrauch beruft, unrecht aber, sofern sie nicht anerkennt, dass das vor- und ausserstaatliche Recht, wo es vom staatlichen Recht abweicht, keine solche Rechtsverbindlichkeit hat, dass es die Rechtsverbindlichkeit des staatlichen Rechts aufhebt.

[81] Besonders energisch vertrat diesen Gedanken W. Burckhardt, Einführung in die Rechtswissenschaft. Vgl. auch das schöne Buch von Egger, «Ueber die Rechtsethik des schweizerischen Zivilgesetzbuches», das unter den Leitbegriffen: Freiheit, Menschlichkeit, Gemeinwohl das versteht, was wir im Begriff der Gerechtigkeit zusammengefasst haben, wie es die «christliche Naturrechtslehre» stets zusammenfasste.

[82] Von ungeheurer Bedeutung wurde diese positivistische Idee durch Karl Marx' Geschichtsmaterialismus. Seine Variation des Themas lautet: Das gegenwärtige Recht ist das Produkt der bürgerlich-kapitalistischen Macht. Daher die Verächtlichmachung des Rechts im Marxismus. Vgl. auch Gumplowitz, Allg. Staatsrecht, der sogar von der «Idee der Sittlichkeit» überhaupt behauptet, sie sei «nichts anderes als der geistige Niederschlag der gewordenen staatlichen Zustände» (S. 343).

[83] Vgl. das Buch von Bundesrichter Strebel: «Geschiedene Ehen.» Das Alte Testament hat bekanntlich ein höchst entwickeltes, nach unseren Begriffen unerhört strenges Strafrecht. Die Zahl der Delikte, die mit dem Tod, zum Beispiel durch Steinigung, bestraft werden, ist sehr gross. Das mögen sich diejenigen gesagt sein lassen, die glauben, sich gegen die Todesstrafe auf das Gebot «Du sollst nicht töten», 2. Moses 20, 13, berufen zu können. Sie mögen nur noch ein Kapitel weiterlesen (Kap. 21), um an den dort angeführten Fällen von Todesstrafe zu erkennen, wie das Gebot n i c h t aufgefasst werden darf.

[84] Das Jus talionis ist die primitive Form des Grundsatzes allen Strafrechts: Gleiche Schuld, gleiche Strafe! Die Strafgerechtigkeit ist nicht,

wie die Lehre von der justitia vindicativa behauptet, eine eigene Art von Gerechtigkeit. Sie sagt, wie alle Gerechtigkeit, was einem jeden zukommt, nämlich in diesem Fall dem Ordnungsstörer, und setzt fest: Es geht nach der Regel der Gleichheit, nämlich von Verfehlung und Strafe.

[85] Die moderne Auffassung, dass der Sühnegedanke untersittlich sei, hat leider auch viele Christen angesteckt. Sühne heisst: Wiederherstellung der gestörten Ordnung durch ein dem Vergehen entsprechendes Leiden. Unhaltbar aber ist auch die Meinung, weil Christus der alleinige Sühner sei, dürfe der menschlichen Strafe kein Sühnecharakter beigelegt werden. Die menschliche Sühne wird durch die göttliche ebensowenig aufgehoben, als die menschliche Strafe durch die Vergebung. Ohne Sühne ist auch alle Besserung illusorisch. Nur wer die gerechte Strafe als «notwendig» — und das heisst als Sühne — empfindet, hat sein Unrecht eingesehen und kann sich bessern.

[86] Die Berufung darauf, dass Christus zum Herrn aller Völker und Staaten eingesetzt sei (Matth. 28, 18; Kol. 2, 15 u. a.) ändert an diesem Dualismus nichts, dass in der irdischen, politischen Welt die Gemeinde der Christusgehörigen und die ungläubige Welt geschieden sind und bleiben bis zum Ende der irdischen Tage. Ueber die «christologische Begründung» der Sozialethik vgl. Anm. 38, S. 321.

[87] Wenn Carr in seinem bedeutsamen Buch «Grundlagen eines dauerhaften Friedens» die Sicherheitspolitik der Staatsmänner von 1918 kritisiert (S. XIX ff.), so hat er insofern recht, als der blosse Wille, irgendeinen Status quo zu stabilisieren, gerade keinen dauerhaften Frieden schafft. Der Titel und Inhalt seines Buches bezeugt aber deutlich genug, dass auch er den Primat der Friedensordnung anerkennt.

[88] Vgl. Max Huber, Die allgemeinen politischen Grundlagen des Völkerbundsvertrages, Zeitschrift für Völkerrecht, 1920. Und «Einige Betrachtungen zum christlichen Verständnis der internationalen Rechtsordnung» in: Die Kirche Christi und die Welt der Nationen, 1938.

[89] Mit diesem sehr missverständlichen Begriff meint man nicht etwa die Kirche, das Corpus Christi, sondern die von christlichen Prinzipien mehr oder weniger beherrschte oder doch stark bestimmte Sozialordnung und Kulturgemeinschaft, wie sie vor der Aufklärung bestand und seitdem einer rein säkularen Ordnung, die nur noch ganz indirekt vom Christentum her beeinflusst ist, Platz macht.

[90] Damit soll nicht die Grossmacht als der politische Hauptschuldige und als ein Uebel schlechthin beurteilt werden. Die Grossmacht ist, geschichtlich betrachtet, eine notwendige Uebergangsform zwischen der nationalstaatlichen Kleinstaaterei und einer universellen Völkerordnung. Sie hat als solche selbstverständlich gewaltige Verdienste. Wenn aber von Staatsmännern, die Grossmächten angehören, heute wieder in ganz besonderem Masse die Grossmacht als das eigentlich Normale betrachtet wird, und die Kleinstaaten gleichsam sich dafür entschuldigen müssen, dass sie auch noch existieren, so heisst das wirklich, die Dinge auf den Kopf stellen. Das ist genau dasselbe totalitäre Denken, das man im Nationalsozialismus

bekämpfen wollte. Es darf doch wohl auch daran erinnert werden, dass der Imperialismus der Grossmächte die Hauptursache der Weltkriege ist und nicht die Händel der Kleinstaaten. Nur weil die Grossmächte diese immer unter dem Gesichtspunkt ihrer «Interessensphäre» betrachten, wachsen sich die zwischenstaatlichen Konflikte heutzutage mit Notwendigkeit zu Weltkriegen aus.

[91] Das geschieht sehr kräftig in den Friedenskundgebungen des Papstes (Papst Pius XII., «Die Friedensordnung der Völker», Luzern). Dagegen sind diese Kundgebungen gekennzeichnet durch eine auffallende Unbestimmmtheit in bezug auf die genauere Auslegung der grossen Prinzipien, was wohl dadurch zu erklären ist, dass der Papst durch politische Rücksichten gehemmt war.

[92] Das ist die bedenklichste Seite des sonst so wertvollen Buches von Carr. Da er die Probleme hauptsächlich unter wirtschaftlichem Gesichtswinkel betrachtet und mit der Grossmachtpolitik als selbstverständlicher Gegebenheit rechnet, erscheint ihm der Kleinstaat als etwas Veraltetes und der neutrale Staat als Schmarotzer der durch die Grossmächte geschaffenen Ordnung. Unter dem Gesichtswinkel der Gerechtigkeit ist es natürlich gerade umgekehrt: Die Kleinstaaten müssen sich in den Winkel drücken, als ob sie minderwertig wären, bloss darum, weil sie nicht über den Militärapparat der Grossen verfügen. Die Neutralen aber, denen man die Nichtbeteiligung am Krieg vorwirft, können sich mit Recht beklagen, dass die Grossmachtpolitik die Welt immer wieder in neue Kriege stürze, durch die auch sie, die Neutralen, zu leiden haben.

[93] An massgebenden kirchlichen Aeusserungen zur ganzen internationalen Ordnungsfrage liegen vor:

Die Proklamationen des Papstes (Papst Pius XII., Die Friedensordnung der Völker, Luzern).

Eine Proklamation des amerikanischen Kirchenbundes (Oekumen. Pressedienst, Genf).

Eine Erklärung führender englischer Kirchenmänner zu dieser Proklamation (ebenda).

1. Die päpstlichen Proklamationen beschränken sich auf die Verkündigung ganz allgemeiner Prinzipien wie: Sicherheit des Rechtes auf Leben und Unabhängigkeit für alle Nationen, Abrüstung, Gründung von internationalen Rechtsanstalten, Erfüllung der gerechten Forderungen der Nationen und Minderheiten, Sicherung der staatlichen und völkerrechtlichen Rechtsgrundsätze durch eine Ordnung, Ueberwindung der wirtschaftlichen Ungerechtigkeit (der allzugrossen Ungleichheiten), Schutz des Rechtes namentlich der kleinen Staaten und Minderheiten, ungehinderte Tätigkeit der Kirche. Materiell stimmen diese Postulate mit den unseren völlig zusammen. Doch fehlt fast jeder Hinweis auf die Schwierigkeiten, die aus dem Gegensatz von Macht und Recht kommen und auf deren Lösung.

2. Die Proklamation des amerikanischen Kirchenbundes ist weit konkreter. Sie stellt sechs Sätze auf und gibt zu jedem einen Kommentar.

Gefordert wird: 1. Ein politischer Rahmen für Zusammenarbeit der Alliierten (als Siegermächte) mit späterer Hinzuziehung aller anderen.

2. Anstrengungen zur Erzielung einer Uebereinkunft in internationalen Wirtschafts- und Finanzfragen. 3. Schaffung einer Organisation, die die völkerrechtliche Struktur den wechselnden Bedingungen anpasst. 4. Eine Organisation, die die Autonomie der unter Fremdherrschaft stehenden Völker allmählich herbeiführen soll. 5. Kontrolle aller nationalen Armeen, die stark zu reduzieren sind, und deren Indienststellung für internationale Organisationen, die dem Gesamtwohl dienen. 6. Garantie der geistigen (intellectual) und religiösen Freiheit der einzelnen.

Diese Postulate entspringen zweifellos einer Gesinnung, die im wesentlichen mit der von uns vertretenen ganz übereinstimmt und gehen in der richtigen Richtung. Auffallend aber ist, wie wenig in ihnen das Hauptproblem: die Unterwerfung der imperialistischen Machtpolitik unter das Recht berührt ist. Für diese unbeabsichtigte Verdeckung der wirklichen Problematik ist die Terminologie bezeichnend: «Organisation» und «Kooperation». Die Schaffung internationaler Körperschaften bedeutet noch nicht, dass man wirklich kooperiert, sondern erst, dass man sich einmal zusammensetzt. Die Frage ist dann: Wer gibt den Ton an, wer dominiert und was triumphiert? Das Bestehen solcher Apparate bedeutet an sich noch nicht viel für die Gerechtigkeit und noch weniger für den Frieden. In einem merkwürdigen Optimismus wird angenommen, dass die in solchen Gremien miteinander verhandelnden Mächte selbstverständlich das Gute wollen. Nicht der Imperialismus der Grossmächte erscheint als Hauptursache des Krieges, sondern die Tatsache, dass es in Europa 25 Staaten gibt. Nicht der Machtwille und der Egoismus, sondern die mangelnde Koordination und der Mangel an internationaler Organisation wird als das grosse Uebel angesehen. Darum wird Organisation schon als Kooperation verstanden, und die Tatsache, dass es ja auch eine internationale Organisation im Dienst der Ausbeutung und der Unterdrückung geben kann, wird nur gestreift. Der Widerstand gegen die im Sinn der Gerechtigkeit gefassten Ratsbeschlüsse wird als der Fall einer asozialen Minorität bagatellisiert, gegen die vom Rat die nationalen Milizen aufzubieten sind. Das Dokument rechnet zu wenig mit der dem Machtstaat inhärierenden Rücksichtslosigkeit und Selbstsucht.

3. Die englische Erklärung zu dieser amerikanischen Proklamation spricht zunächst ihre uneingeschränkte Zustimmung aus, gibt dann aber doch einige sehr bemerkenswerte neue Gesichtspunkte. Sie stellt in den Vordergrund das Prinzip, dass die Macht dem Recht unterstellt werden müsse, betont ausdrücklich die Notwendigkeit der Friedenssicherung und gibt ganz offen zu, dass diese zunächst in der Hand der Siegermächte liege, dass aber später auch die Neutralen und die Feinde herangezogen werden können in ein «korporatives System der Weltordnung». Als undurchführbar betrachtet die englische Erklärung den dritten Punkt: die Möglichkeit einer Institution zur fortlaufenden Anpassung des internationalen Rechts an die sich stetig wandelnden realen Verhältnisse, möchte aber in die Autonomieforderung auch die Aufgaben eines Kolonialausschusses ein-

bezogen haben, der die Entwicklung auf die Selbstverwaltung der Kolonien einzuleiten und zu dirigieren hätte. Die militärische Machtfrage sei weniger durch Abrüstung als durch Indienststellung der Waffenmacht für die Zwecke des Ganzen zu lösen.

Die englische Kundgebung hat also einen schon wesentlich realistischeren Ton; sie sieht deutlicher, woher die eigentliche Gefährdung des Friedens und der Gerechtigkeit kommt; aber auch hier werden die eigentlichen Probleme nicht angerührt: Wie ist ein Dissensus zwischen den einzelnen Gliedern der Grossmachtkoalition und wie ist der Konflikt zwischen der Grossmachtkoalition und den übrigen zu lösen? Auch hier macht sich fühlbar, dass das Dokument in einem Zeitpunkt entstanden ist, wo eben die zukünftige Friedensallianz der Grossmächte in Einmütigkeit gegen den gemeinsamen Feind kämpft, wo also das Hauptproblem der Zukunft, die weitere Einigkeit der Grossmächte, noch nicht ganz aktuell geworden ist. Den Gerechtigkeitswillen aller Hauptbeteiligten vorauszusetzen ist das *πρῶτον ψεῦδος* **jedes Friedensprogramms. Was man einzig mit Sicherheit voraussetzen kann, ist zweierlei:**

Das Weiterbestehen der Machttendenzen all der Staaten, die durch ihre Grösse Aussicht auf erfolgreiche Machtpolitik haben; anderseits der Wille, diesmal für die Bewahrung des so mühsam hergestellten Friedens einen hohen Preis zu zahlen.

Dieses zweite Element, solange es so stark ist wie unmittelbar nach Kriegsende, zur Schaffung eines Rechtsstatuts zu benutzen, um gegen das erste Element einen Damm zu errichten, der feststeht, wenn das zweite Element nicht mehr so stark ist: das wird die eigentliche Aufgabe der Staatskunst eines christlichen Staatsmannes sein.